

(ایم۔ اے) سال اول کے طلباء کے لئے انمول تحفہ

خلاصہ

توضیح و تلخیص

شیخ الحدیث علاؤ الدین

عبدالرزاق بھٹراوی حطاری رحمہ اللہ

مستوفی جامعہ اسلامیہ دارالعلوم دیوبند



مکتبہ امجدیہ دارالعلوم دیوبند

علماء اہلسنت کی کتب Pdf فائل میں ڈاؤن لوڈ کرنے کے ٹیگزام پر ان چینل و گروپ کو جوائن کریں

[https:// telegram.me/ Tehqiqat](https://telegram.me/Tehqiqat)

<https:// telegram.me/ faizanealahazrat>

<https:// telegram.me/ FiqaHanfiBooks>

<https:// t.me/ misbahilibrary>

آرکائیو لنک

<https:// archive.org/ details/ @zohaibhasanattari>

https:// archive.org/ details/ @muhammad_tariq

[_hanafi_sunni_lahori](https:// archive.org/ details/ @muhammad_tariq_hanafi_sunni_lahori)

بلوگسپوٹ لنک

<http:// ataunnabi.blogspot.in>

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
16	تنقیح الاصول کی وجہ تسمیہ		مصنف کو شرح کی ضرورت کیوں
16	فائدہ	8	درپیش آئی
16	حاصل کلام	8	شرح
17	اصول فقہ	9	الکلم
17	حداضافی	9	اسم جنس ہو
17	الاصل مایبتنی علیہ غیرہ	9	اسم جمع یا جمع ہو
17	ابتناء کی دو قسمیں ہیں	9	پہلا جواب
17	ابتناء حسی	10	دوسرا جواب
17	ابتناء عقلی	10	عجیب لطیفہ
18	وتعریفہ بالمحتاج الیہ الخ	10	حامد اللہ تعالیٰ اولاً وثانیاً
18	تعریف کی دو قسمیں ہیں	11	سوال
18	تعریف حقیقی	11	جواب
18	تعریف اسمی		حمد و تسمیہ میں حرف عطف نہ ذکر
18	ماہیات حقیقیہ واعتباریہ کیا ہیں؟	11	کرنے کی وجہ
18	ماہیت اعتباریہ		”حامدا“ کو ”یقول“ کی ضمیر
19	دونوں تعریفوں کیلئے طرد و عکس	11	فاعل سے حال بنانا درست نہیں
19	الاصل کی تعریف اسمی ہے	11	”اولاً وثانیاً“ میں چند احتمالات
20	معرفة النفس مالها وما علیہا	13	سوالات
20	تنبیہ	13	جوابات
21	قولہ مالها وما علیہا	14	علی الفضل رسلہ وآلہ
21	مختلف احتمالات	15	وفی حلبة الصلوات مجلبا

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
35	جواب اول	23	الاعتقادات ہی علم الکلام
35	جواب دوم		ومعرفة مالها وما عليها من
35	جواب سوم یا محاکمہ	23	العمليات
35	اعتراض دوم	24	اگر حکم کا پہلا معنی لیا جائے
36	اس جواب کا رد	24	وبالشرعية
36	صحیح جواب	24	اگر دوسرا معنی مراد لیا جائے
36	اعتراض سوم	25	حکم کی دو قسمیں ہیں
37	جواب	25	حکم شرعی کی قسمیں
37	اعتراض چہارم، پنجم	25	علامہ ابن حاجب کا تعریف پر اضافہ
37	جواب	26	فقہ کی تعریف
	علامہ تفتازانی رحمہ اللہ تلویح میں بیان	26	حکم کی تعریف
39	فرماتے ہیں	27	اقتضاء
40	فائدہ	27	تخیر
41	پہلا احتمال	27	خطاب کی دو قسمیں ہیں
42	دوسرا احتمال	28	معزلہ کا اعتراض
42	تیسرا احتمال	28	جواب
42	چوتھا احتمال	31	مصنف رحمہ اللہ
43	تہیہ مخصوص کیا؟	31	علامہ تفتازانی اس کا رد کرتے ہیں
43	علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کا بیان	31	واما ثانی
44	فائدہ	33	علامہ تفتازانی فرماتے ہیں
45	اس تمہید کے بعد مطلب یہ واضح ہو گیا	34	اعتراض اول

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
54	جواب	45	علامہ تفتازانی رحمہ اللہ
55	یہی وجہ ہے	46	اعتراض
55	دونوں تعریفوں میں وجہ فرق کیا ہے؟	47	جواب
57	دلیل بطریق ملازمہ یوں ہوگی	47	پہلا جواب
58	قولہ فیبحث فیہ	47	دوسرا جواب
60	پہلی قسم	47	تیسرا جواب
60	دوسری قسم		واصول الفقہ الکتاب والسنة
61	تیسری قسم	48	والاجماع والقیاس
61	عمایثبت	48	اصول اربعہ میں وجہ حصر
62	احوال تصدیق	48	وجہ حصر کا دوسرا طریقہ
62	ہو الحکم	48	تنبیہ
63	اعتراض	49	قیاس اور باقی ادلہ میں فرق
63	ضمنی اباحت		وہ قیاس جو کتاب اللہ سے مستنبط ہے
65	دوسرا ضمنی مسئلہ	49	اس کی مثال
65	اب اس کی دو صورتیں ہیں	49	مستنبط من السنۃ کی مثال
66	وضاحت	50	مستنبط من الاجماع کی مثال
67	ممکن ہے	50	حد لقی
67	حاصل کلام	52	تنبیہ
67	تیسرا ضمنی مسئلہ	52	فائدہ عظیمہ
68	واحد حقیقی کی اوصاف تین قسمیں	53	چند ضروری اصطلاحات
68	لنضع الکتاب علی قسمیں	54	اعتراض

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
77	اگر وضع ایک کیلئے ہو	68	کتاب اللہ کی تعریف
	پھر ایک اور تقسیم اور اس میں اقسام کو جاننا	69	تحقیق بحث
79	ضروری ہے	70	ان الشخصی لا یحد
80	وہما امام مشتقان اول	70	لہ تاویلان
80	پھر ہر ایک صفت اور اسم جنس	70	ایک تاویل
81	تنبیہ	71	دوسری تاویل
81	فصل	71	الحکم الشرعی
82	قطعا	72	الباب الاول
82	خاص کی مثال مسئلہ فقہی میں	72	قوله لما کان القرآن نظما
83	امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے	73	راقم کا موقف
83	ہماری طرف سے اس کا رد یہ ہے	73	قرآن نظم اور معنی دونوں کا نام ہے
84	مسئلہ خاص کی دوسری مثال	74	اعتراض
84	ہماری طرف سے جواب	75	جواب
85	تنبیہ	75	باعتبار وضعہ لہ
85	مسئلہ خاص پر تیسری مثال	75	ثم باعتبار استعمالہ
86	ہماری دلیل		ثم باعتبار ظهور المعنی عنہ وخفائه
86	مسئلہ خاص پر چوتھی مثال	75	ومراتبہما
87	دس درہم مہر کم از کم حد کیوں؟	76	ہاں البتہ یہ خیال رہے
87	مسئلہ ہدم کیا ہے؟	76	ثم فی کیفیۃ دلالتہ علیہ
89	دوسرا مسئلہ	76	التقسیم الاول
91	فصل، حکم العام	76	وجہ حصر

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
104	اگر تخصیص کلام مستقل ہو	91	توقف کے قول کی وضاحت
	عام کو خبر واحد اور قیاس کے ذریعے	92	عدم توقف کے قول کی وضاحت
105	خاص کیا جاسکتا ہے	93	علامہ تفتازانی رحمہ اللہ بیان فرماتے ہیں
106	ایک غلط فہمی کا ازالہ	94	مختار مذہب پر عقلی اور نقلی دلیل
106	صحیح یہ ہے	95	اعتراض
107	تخصیص و نسخ میں فرق	95	جواب
108	نظیر الاستثناء	95	ایک اور مسئلہ میں اختلاف و لائل
108	وفي المسئلة الثانية	97	نتیجہ واضح ہوا
108	ونظیر النسخ	97	اعتراض
109	وهذا المسئلة على اربعة اوجه	97	جواب
110	اب اس تمہید کے بعد	98	فصل فی قصر العام
111	حکمت	98	غیر مستقل کلام کے ذریعے تخصیص
111	تنبیہ	99	واما الحسن
112	فصل فی الفاظہ	100	واما العادة
112	اعتراض	101	مشکل کی وجہ تسمیہ
113	جواب	101	زائد نام رکھنے کی وجہ
113	جمع کے کم از کم افراد میں محاکمہ		غیر مستقل کے ذریعے تخصیص میں
114	بعض حضرات کا استدلال	101	اختلاف ہے
116	الف لام جنسی	102	تنبیہ
117	اعتراض	103	حاصل کلام
117	جواب نمبر ۱	103	العام ہو حجة فيه شبهة

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
129	مسئلہ حکایۃ الفعل لانعم	117	جواب نمبر ۲
130	مسئلہ	118	جواب نمبر ۳
131	امثلہ	118	تیسرے مسئلہ کی مثالیں
132	اگر حکم متحد ہو	118	اعتراض
132	اگر حادثہ اور حکم متحد ہو	118	جواب
132	اگر اطلاق و تقیید حکم پر داخل ہوں	118	دوسری مثال
133	زیادتی وصف کی قید		معنی جمعیت کے باطل ہونے کا
133	ولنا قوله تعالى لا تستلوا عن الخ	119	کیا مقصد ہے؟
135	والنفي في المقيس عليه الخ	120	اس بحث سے معلوم ہوا
136	ہماری دلیل	123	نسبۃ الی المشتق
137	ایک اور وجہ قیاس نہ کرنے کی	123	والنكرة في غير هذه المواضع
137	حاصل کلام	124	فالاقسام العقلية اربعة
139	فصل	125	ومنہا من وهو يقع خاصا
139	تنبیہ	126	دونوں مسئلوں میں فرق
140	عقلی احتمالات	127	ومنہا ما في غير العقلاء
143	فائدہ	127	اعتراض
	*****	127	جواب
		128	لفظ کل
		129	لفظ جمع

”بسم الله الرحمن الرحيم“

تنقیح الاصول

متن:

مصنف: عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ۔

توضیح شرح التنقیح

شرح:

مصنف: عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ۔

مصنف کو شرح کی ضرورت کیوں درپیش آئی:

اس لئے کہ جب مصنف نے تنقیح لکھی تو جلدی ہی احباب نے مختلف جگہ پر پہنچا دی، جبکہ مصنف علیہ الرحمۃ نے نظر ثانی کی تو آپ نے محسوس کیا کہ اس میں سے کچھ چیزیں مٹانے والی ہیں۔ اور کچھ بڑھانے والی، تو آپ کہتے ہیں کہ میں نے اس متن پر شرح لکھی جس کا نام ”توضیح شرح التنقیح“ رکھا، شرح میں متن کو اس طرح شامل کیا گیا جس طرح میں اس میں تغیرات چاہتا تھا، یعنی پہلے متن میں چھانٹ کی گئی۔ پھر اس کی شرح لکھی گئی۔

شرح الشرح:

مسعود بن عمر المعروف بسعد الدین تفتا: انی نے لکھی جس کا نام تلویح رکھا گیا۔

دوسری شرح الشرح:

جو حاشیہ میں ہے وہ علامہ سید میر شریف کی ہے جو آپ کی وفات کے بعد آپ کے حجرہ سے ملی خطبہ میں استعمال ہے ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ بظاہر ضمیر کا مرجع ذکر نہیں، لیکن قانون یہ ہے کہ جب ضمیر کا مرجع ”حاضر فی“

الذہن“ ہو تو ضمیر کا لوٹنا صحیح ہوتا ہے، مؤمن کے ذہن میں ”اللہ تعالیٰ“ ہر وقت حاضر رہتا ہے خصوصاً کلام کی ابتداء میں تو بطریق اولیٰ ذہن میں رہتا ہے۔

الکلم:

میں تین احتمال ہیں: اسم جنس ہو: اسم جمع ہو: جمع ہو۔

اسم جنس ہو:

جیسا کہ ”التمرة اور التمر“ اسم جنس ہیں جو قلیل و کثیر پر بولے جاتے ہیں، اس پر اعتراض یہ ہے کہ ”التمر“ تو واحد، تشنیہ اور جمع پر بولا جاتا ہے۔ لیکن ”الکلم“ واحد تشنیہ پر نہیں بولا جاتا لہذا اسم جنس نہیں۔ بالفرض اگر اسم جنس مان لیا جائے تو ”الطیب“ صفت صحیح ہے، اس میں ”تاء“ لانے کی ضرورت نہیں۔

اسم جمع یا جمع ہو:

تو اس پر اعتراض وارد ہوگا کہ جمع مکرر کی صفت واحد مؤنث یا جمع آسکتی ہے واحد مذکر نہیں تو ”الطیب“ صفت کیسے صحیح ہے؟

یہاں جواب:

ایسی جمع جس کے واحد اور اس کی جمع میں ”تاء“ سے فرق کریں ”تا“ آئے تو واحد جیسے ”الکلمۃ، التمرۃ، النخلۃ اور ”تا“ نہ آئے تو جمع جیسے الکلم، التمر، النخل تو اس کی صفت واحد مؤنث بھی آسکتی ہے اور واحد مذکر بھی جیسے ”نَخْل خَاوِیۃ“ اور ”نَخْل مُنْقَعِر“ (مصنف نے اپنی شرح ”توضیح“ میں یہی جواب دیا)

دوسرا جواب: یہاں حذف مضاف ہے اصل میں معنوی لحاظ پر عبارت یہ ہے ”بعض الکلم الطیب“ یعنی ”الطیب“ صفت ہے ”بعض“ کی، نہ کہ ”الکلم“ کی۔

عجیب لطیفہ:

خطبہ کے شروع میں ”ثانیاً“ دو مرتبہ ذکر کیا، ایک جگہ معنی ”دوسری مرتبہ“ آخر کا مرتبہ ”اور دوسری جگہ معنی ”پھرنا“

حامدا اللہ تعالیٰ اولاً وثانیاً:

میری ابتداء حمد کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کی اول و آخر۔ ”حامدا“ حال ہے ”بسم اللہ“ کے متعلق میں مستتر ضمیر سے ”یعنی اصل معنوی کلام یہ ہو گئی ”ابتدائی“ الكتاب حامدا“ مصنف رحمہ اللہ نے حمد کو حال کے طریقہ پر ذکر کیا عام متعارف طریقہ جملہ اسمیہ ”الحمد لله“ یا جملہ فعلیہ ”احمد الله“ نہیں ذکر کیا، اس کی وجہ کیا ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے حمد اور تسمیہ میں برابری کا لحاظ رکھا ہے، اور دونوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کی ہے۔ کیونکہ حدیث پاک میں وارد ہے ”کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ بسم اللہ فهو ابتر“ اور دوسری حدیث پاک میں وارد ہے ”کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ بالحمد لله فهو اجذم“ مصنف رحمہ اللہ نے ”حامدا“ کو ابتداء سے حال بنا کر ابتداء کو مقید بالحمد کر دیا جیسا کہ تسمیہ کو ابتداء میں ذکر کیا البتہ تسمیہ کو ابتداء میں ذکر کیا، اس کے بعد حمد کو ذکر کیا کیونکہ دونوں نصوص میں تعارض پایا گیا ہے۔ دو چیزوں میں سے ایک سے ابتداء دوسرے کی ابتداء کو فوت کر دیتی ہے، ان کو جمع کرنا اس طرح ممکن ہے کہ تسمیہ میں ابتداء حقیقی مراد

لے لی گئی، اور الحمد میں اضافی۔

سوال: تسمیہ میں ابتداء حقیقی مراد لی گئی اگر الحمد میں حقیقی مراد ہوتی تو کیا حرج تھی؟

جواب: دونوں میں سے ایک میں ابتداء حقیقی مراد لینی تھی جب قرآن پاک میں تسمیہ شب سے پہلے ہے، اور اسی پر اجماع امت بھی ہے تو اسی پر کتاب میں بھی عمل کیا گیا۔

حمد اور تسمیہ میں حرف عطف نہ ذکر کرنے کی وجہ:

وجہ یہ ہے کہ معطوف معطوف علیہ کا تابع ہوتا ہے، اگر حرف عطف ہوتا تو وہم ہوتا کہ ”الحمد“ بسم اللہ کے تابع ہے، تو اس میں جو برابری ثابت کرنا مقصود تھی اس میں خلل لازم آتا۔

”حامدا“ کو ”یقول“ کی ضمیر فاعل سے حال بنانا درست نہیں:

کیونکہ ”بعد“ کے لفظ کے بعد ”یقول“ آرہا ہے کہ حمد کے بعد عبد کہتا ہے، اس لئے حال نہیں بن سکتا کیونکہ حال اور ذوالحال میں مقارنت پائی جاتی ہے، بعدیت زمانی نہیں پائی جاتی۔ ہاں البتہ نسخہ قدیمہ میں ”بعد“ کا لفظ نہیں اس کے مطابق ”یقول“ کی ضمیر فاعل سے بھی حال بنانا صحیح ہے۔

”اولا و ثانیاً“ میں چند احتمالات:

(۱) ایک وجہ ان میں سے یہ ہے کہ ”حمد“ اللہ تعالیٰ کی نعمت پر بھی ہوتی ہے اور غیر نعمت پر بھی، یعنی اللہ تعالیٰ مستحق حمد ہے اولاً کمال ذات اور عظمت صفات کی وجہ سے اور ”ثانیاً“ وہ مستحق حمد ہے بوجہ اعلیٰ اور عظیم نعمتوں کے، ان نعمتوں میں سے ہی ایک

نعمت اس کتاب کی تصنیف بھی ہے۔

(۲) دوسری وجہ ”اولا و ثانیاً“ کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود کرنے والا ہے اور باقی رکھنے والا ہے، اولاً بھی اور ”ثانیاً“ بھی، اللہ تعالیٰ نے خود ان قسموں کا ذکر ان سورتوں میں کر دیا، جن کے شروع میں ”الحمد“ آرہا ہے۔ سورۃ فاتحہ کی ابتداء میں بھی ”الحمد“ ہے، اس میں اللہ تعالیٰ کی نعمت ”موجود“ کرنے کا بھی ذکر ہے، اور باقی رکھنے کا بھی، جب کہا ”الحمد لله“ تو اس میں یعنی کلمہ ”اللہ“ میں اس کے موجود کرنے کا ذکر ہے، باقی صفات ”رب العالمین“ اس کے باقی رکھنے کا ذکر ہے، اور سورۃ انعام میں اس کے موجود کرنے کا ذکر ہے ﴿وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضِ﴾ سب تعریفیں اللہ کیلئے ہیں جو آسمانوں اور زمین کا خالق ہے، (یہ ایجاد کا تذکرہ ہے) اور سورۃ کہف میں ”اولاً“ ابقاء (باقی رکھنے) کا ذکر ہے، کیونکہ اپنے بندے پر کتاب نازل کرنے اور بشیر و نذیر بنانے کا ذکر کیا۔ جو بندوں کی بقاء پر دلالت کر رہا ہے۔ اور سورۃ سباء میں ایجاد کا ذکر کیا ”کیونکہ اس کی ابتداء ﴿وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾ مافی السَّمَاوَاتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ سے ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ سب مخلوق کا خالق ہے، مخلوق تمام اسی کی ملکیت میں ہے۔ اور سورۃ ملائکہ یعنی سورۃ فاطر میں ”ثانیاً“ ابقاء کا ذکر فرمایا۔

(۳) تیسری وجہ ہے کہ رب تعالیٰ نے خود بیان فرمایا ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِی الْاُولٰی وَالْاٰخِرَةِ﴾ اسی کیلئے حمد ہے اول اور آخر میں، یعنی وہ مستحق حمد ہے دنیا میں، اس لئے کہ حجت سے ثابت ہے کہ رب تعالیٰ باکمال ذات ہے، اور اس کی طرف سے انعامات بندوں تک پہنچتے ہیں، اور آخرت میں بھی وہ مستحق حمد ہے کیونکہ انسان جب اللہ تعالیٰ کی کبریائی کا مشاہدہ کریں گے، اور اس کی ان نعمتوں کا مشاہدہ کریں گے جو کسی

آنکھ نے دیکھی نہیں ہوں گی، اور نہ ہی کسی کان نے سنا ہوگا اور نہ ہی کسی انسان کے دل میں ایسی نعمتیں کھلکی ہوں گی، تو اس وقت وہ بے ساختہ رب تعالیٰ کی حمد کریں گے۔ جیسا کہ رب تعالیٰ نے فرمایا ”وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“۔

ولعن ان الشاء الیہ ثانیاً:

اسی کی طرف باگ ڈوری پھرتے ہوئے، اسی طرح ”مصلیاً“ دو جگہ استعمال ہوا، ایک جگہ معنی درود پڑھتے ہوئے، اور دوسری جگہ معنی ہے دوسری مرتبہ اور آخری مرتبہ۔

سؤال:

جب حمد کے ساتھ ”اولا اور ثانیاً“ کا ذکر کر دیا، تو اس کے عد ”ولعن ان الشاء الیہ ثانیاً“ کا کیا مقصد ہے؟

جواب:

مقصد تعظیم ہے، اور رب تعالیٰ کے تقرب کی نیت ہے، ہر وہ چیز جو اس کی صلاحیت رکھے اس کا بیان مقصود ہے، خواہ اقوال ہوں یا افعال ہوں، خواہ مال کا خرچ کرنا ہو، اصل میں اللہ تعالیٰ کی نعمتیں دل اور زبان اور جوارح (اعضاء) سے مستوجب شکر ہیں کہ رب تعالیٰ کا شکر یہ ادا کیا جائے، حمد چونکہ صرف زبان سے ادا ہوتی ہے اس لئے اس میں اشارہ یہ پایا گیا ہے کہ علوم اسلامیہ کو شروع کرنے والوں کو چاہئے کہ مخلوق کی جانب سے ہٹ کر، اور تمام جہات سے اپنی باگ ڈوریوں کو پھیر کر صرف رب تعالیٰ طرف متوجہ ہو جائیں کہ وہی ذات ثنا کے مستحق ہے، یہی مطلب ہے ”ولعن ان الشاء الیہ ثانیاً“ کا۔

سؤال:

حال اور اس کے عامل میں مقارنت پائی جاتی ہے، لیکن ”حامدا“ ابتداء

بالتسمیہ سے مقارن نہیں، تو ابتدائی کی ضمیر سے حال بنانا کس طرح درست ہے؟

جواب:

”باسم اللہ“ میں با ابتدائی کا صلہ (متصل) نہیں، بلکہ ظرف حال ہے، معنی یہ ہے ”متبر کا باسم اللہ ابتدائی الكتاب“ کہ میں کتاب کی ابتداء اللہ کے نام سے تبرک حاصل کرنے کیلئے کر رہا ہوں، اور ابتداء امر عرفی شروع کتاب سے مقصودی بحثوں کو شروع کرنے تک ہوتی ہے۔ اس صورت میں، کتاب کی ابتداء تبرک حاصل کرتے ہوئے بسم اللہ اور حمد اور صلوة سے یکساں ہوگی۔

سوال:

اس طرح تو ”حامد اثنایا“ کا معنی ہوگا ”ناویا للحمد و عازما علیہ“ تاکہ عامل کے مطابق ہو، اس میں حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آئے گا، جو درست نہیں۔

جواب:

یہاں جمع بین الحقیقة والمجاز نہیں لیا گیا، بلکہ الفاظ کو محذوف مانا گیا ہے اسلئے حامد اثنایا کا معنی عازما علیہ لیا جائے گا لیکن بطور حذف لہذا حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم نہیں آئے گا۔

و علی افضل رسلہ و آلہ مصلیا:

اور (میں کتاب کی ابتداء کر رہا ہوں) افضل الرسل اور آپ کی آل پر درود بھیجتے ہوئے۔ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں میں سے عظیم نعمتیں وہ ہیں جو انسان کو دین اسلام تک پہنچائیں۔ اسلئے کہ دین اسلام تک پہنچنے کی وجہ سے انسان جنت کے دائمی نعمتوں تک رسائی حاصل کرتا ہے، چونکہ یہ نعمتیں انسان کو نبی کریم ﷺ کے ذریعے

حاصل ہوتی ہیں، اس لئے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کے بعد نبی کریم ﷺ پر درود پاک کا ذکر کیا۔

نبی کریم ﷺ کا اسم گرامی صراحہ ذکر نہیں کیا آپ کی بلندی شان کی وجہ سے اور دوسری بات یہ ہے کہ آپ کا افضل الرسل ہونا بہت واضح ہے، کوئی مخفی نہیں۔ جب مطلقاً ”افضل الرسل“ ذکر کیا جائے تو ذہن آپ کی طرف ہی منتقل ہوتا ہے، کسی اور کی طرف منتقل نہیں ہوتا۔

وفي حلبة الصلوات مجليا ومصليا:

صلوات کے میدان میں آپ پر درود پاک پڑھنے سبقت لیتے ہوئے یا دوسرے درجہ پر آتے ہوئے میں اپنی کتاب کی ابتداء کر رہا ہوں۔ ”حُلْبَةُ“ اصل میں اس کا معنی ہے گھوڑوں کو دوڑ کیلئے ہر طرف سے جمع کرنا، پھر مجازاً اس کا معنی لیا جاتا ہے ”گھوڑے دوڑ کا میدان“ ”مجلی“ اس گھوڑے کو کہتے ہیں جو مقابلہ میں دوسرے گھوڑوں سے سبقت لے جائے ”مصلی“ اس گھوڑے کو کہا جاتا ہے جو اس کے پیچھے دوسرے مرتبہ پر ہو، گویا کہ دوسرے نمبر پر آنے والے کا سر پہلے نمبر پر آنے والے کی سرین پر ہوتا ہے۔ (صلوین سرین کے دوپلڑے) مرادی مطلب ”صلوة کی کثرت اور تکرار ہے“ ایک اور یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ مجلی کا مطلب ہو رسول اللہ ﷺ پر درود پڑھنا، یہ پہلا درجہ ہے، اور مصلی کا مطلب ہو آپ کی آل پر درود پڑھنا، یہ دوسرا مرتبہ ہے، کیونکہ ان پر صلوة ضمنا اور بالتبع ہے۔ مطلب یہ ہو گیا کہ، میری کتاب کی ابتداء نبی کریم ﷺ پر اولاً درود پاک پڑھتے ہوئے اور آپ کی آل پر ثانیاً درود پاک پڑھتے ہوئے۔

فتح سے جس کا معنی ہے مشرق سے مغرب کی طرف چلنے والی ہوا۔ جسے باد صبا کہا جاتا۔ اور دوسرا قاف کے ضمہ سے بمعنی قبول کرنا۔

تنقیح الاصول کی وجہ تسمیہ:

اصول فقہ کے جلیل القدر امام فخر الاسلام جن کا نام علی بزدوی رحمہ اللہ ہے ان کی کتاب اصول فقہ میں جس کا نام ہے ”الاصول“ تھا۔ اس کی عبارات پیچیدہ تھیں، جن میں پوشیدہ نکات پائے گئے، جس کی وجہ سے کئی لوگ آپ کی کتاب کو سمجھنے سے قاصر رہے تو انہوں نے آپ کی کتاب کے ظاہر الفاظ پر اعتراضات شروع کر دیے، آپ نے اس کتاب کو چھانٹ کر، نئے طریقہ سے منظم کر کے کتاب لکھی اسی کتاب کا نام ”تنقیح الاصول“ رکھا۔ تنقیح الاصول میں علامہ ابن حاجب کی کتاب ”زبدۃ المحصول“ کے عقلی دلائل کو بھی شامل کیا گیا تاکہ کتاب کو سمجھنا آسان ہو جائے۔

فائدہ: علامہ فخر الدین رازی رحمہ اللہ کی ایک کتاب اصول فقہ میں ہے جس کا نام ہے ”المحصل“ اس کا خلاصہ ابن حاجب رحمہ اللہ نے لکھا جس کا نام ”زبدۃ المحصول“ رکھا۔

حاصل کلام:

حاصل کلام یہ ہے کہ ”الاصول“ کی چھانٹ کر کے اور قواعد کے مطابق منظم کر کے زبدۃ المحصول کی عقلی دلیلوں کو بڑھا کر اور اس میں تحقیق و تدقیق پر مبنی مسائل کو شامل کر کے کتاب ”تنقیح الاصول“ بنائی گئی۔ متن کی عبارت کو مختصر رکھا گیا تاکہ یاد کرنا آسان ہو۔ اور اس کتاب کے متن کو اس طرح بنایا گیا اس کے سحر کے احدا ب سے اور اس کے اعجاز کے عروہ سہارا لگایا جاسکے۔ تشبہ اور تمسک کا ایک ہی معنی ہے

سہارا لگانا۔ اہد اب جمع ہے ہدب یا ہدبہ کی چادر کی طرف میں لٹکے ہوئے دھاگے۔ سحر کا معنی جادو۔ اعجاز کسی کو عاجز کر دینا (یہاں حقیقی معجزہ مراد نہیں) عروۃ، لوٹے وغیرہ کا پکڑے والا دستہ (بھیڈل) چونکہ اعجاز کا غالباً ایک ہی طریقہ ہوتا ہے اس لئے اس کے ساتھ لفظ واحد ذکر کیا عروۃ، سحر کے کئی طریقے ہوتے ہیں اس لئے اس کے ساتھ جمع ذکر کیا ”اہد اب“

اصول الفقہ:

یہ متن کی عبارت یا یہ خیر ہے مبتداء محذوف ہے ”ہذا اصول الفقہ“ اور یا یہ سوالیہ فقرہ ہے استفہامیہ الفاظ محذوف ہیں ”ماہی“ اصول فقہ کیا ہیں۔ اصول فقہ کی دو تعریفیں ہیں ایک اضافی اور دوسری لقمی۔

حد اضافی: یہ ہے کہ مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جائے۔

الاصل مایتبنی علیہ غیرہ:

اصل یہ ہے کہ اس پر غیر کی بنیاد رکھی جائے۔

ابتناء کی دو قسمیں ہیں:

ابتناء حسی اور ابتناء عقلی۔

ابتناء حسی:

جیسا کہ بنیاد کے اوپر دیوار اور چھت قائم کرنا۔

ابتناء عقلی:

”ہو ترتب الحکم علی دلیلہ“ حکم کو اس کی دلیل پر مرتب کرنا۔

و تعریفہ بالمحتاج الیہ لا یطرد:

علامہ فخر الدین رازی رحمہ اللہ نے ”الاصول“ کی محمول میں تعریف کی ”هو المحتاج الیہ“ اصل اسے کہتے ہیں جس کی طرف کوئی چیز محتاج ہو۔ مصنف کے نزدیک وہ تعریف پسندیدہ نہیں تھی اسلئے کہا اس میں ”اطراد“ نہیں پایا گیا، یعنی یہ تعریف مانع (از دخول غیر) نہیں۔ اس مسئلہ کو سمجھنے کیلئے مصنف تفصیل بیان کرتے ہیں۔

تعریف کی دو قسمیں ہیں:

تعریف حقیقی، اور تعریف اسمی

تعریف حقیقی: ماہیات حقیقیہ کو بیان کرنا۔

تعریف اسمی: ماہیات اعتباریہ کی تعریف کرنا۔

ماہیات حقیقیہ و اعتباریہ کیا ہیں:

ماہیت جب ثابت اور متحقق ہونی الواقع قطع نظر اس کے کہ وہ عقل میں ہے یا نہیں، اسے ماہیت حقیقیہ کا تقریباً معنی یہ ہے کہ وہ ماہیت نفس الامم میں ثابت ہو۔ ماہیت حقیقیہ جب مرکب ہو تو بعض اجزاء کا دوسرے بعض اجزاء کا محتاج ہونا ضروری ہے۔

ماہیت اعتباریہ:

اسے کہا جاتا ہے جو عقل میں آئے جیسا کہ واضح نے چند امور کا اعتبار کر کے ان کے مقابل ان کے نام رکھے، جیسا کہ ”مسائل مخصوصہ“ کا نام فقہ رکھا، اور وہ کلی جو

تکلفین بالحقائق پر ماحو کے جواب میں محمول ہو اس کا نام جنس رکھا، اسی طرح نوع وغیرہ، یعنی چند عقلی امور سے مرکب پر نام کا اطلاق تعریف اسی ہوگی۔

”فالتعریف الاسمی هو تبیین ان هذا الاسم لای شیء وضع“
ایک چیز جس کے مقابل کوئی نام وضع کیا گیا ہو اسے بیان کرنا تعریف اسی ہے۔

دونوں تعریفوں کیلئے طرد و عکس ضروری ہے:

الطرد كلما صدق علیه الحد صدق علیه المحدود
طرد یہ ہے کہ جب حد سچی ہو تو اس پر محدود بھی سچا آئے۔ یعنی محدود کے غیر کے دخول سے مانع ہو۔

”العکس كلما انتفى الحد انتفى المحدود“ عکس یہ ہے کہ جب حد منثی ہو جائے تو محدود منثی ہو جائے، یعنی تعریف محدود کے افراد کو جامع ہو۔ انسان کی تعریف کریں ”انہ ماش“ تو اس میں اطراد نہیں، یعنی دخول غیر سے مانع نہیں کیونکہ باقی حیوان بھی چلتے کریں ”انہ حیوان کاتب بالفعل“ تو اس میں عکس نہیں، کیونکہ کاتب بالفعل کی نفی سے انسان کی نفی نہیں، کیونکہ کاتب بالفعل کی نفی سے انسان کی نفی نہیں، لہذا یہ تعریف جامع نہیں۔

الاصل کی تعریف اسی ہے:

یعنی اس میں بیان ہے امور اعتباریہ کا کہ یہ کس کیلئے وضع ہیں۔ اصل کی جو تعریف محصول میں کی گئی اس میں اطراد کیوں نہیں؟ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر محتاج الیہ اصل نہیں، علت فاعلیہ، علت صوریہ، علت فائے اور شروط سب محتاج الیہ ہیں لیکن اصل نہیں تو پتہ چلا کہ یہ اشیا محتاج الیہ ہیں لیکن محدودان پر سچا نہیں آ رہا ”لان شیء من

ہذہ الاشیاء لاتسمی اصلاً“ کیونکہ ان اشیاء میں سے کوئی چیز بھی اصل نہیں لہذا یہ تعریف اسکی صحیح نہیں۔

”اصول الفقہ“ میں ابھی تک مضاف کی بحث مکمل ہوئی اور مضاف الیہ کی بحث ابھی شروع کی جارہی ہے۔

”والفقہ معرفة النفس مالها وما علیها“

فقہ یہ ہے کہ نفس اپنے لئے نفع مند چیزوں کو اور ضرر انداز چیزوں کو پہچانے

تنبیہ:

شروع میں فقہ میں علم کلام اور علم تصوف بھی داخل تھے، لیکن متاخرین نے فقہ کی تعریف میں ”عملاً“ کے لفظ کو بڑھایا تو اعتقادات نکل گئے یعنی علم کلام خارج ہو گئے، اور عملاً کی قید سے ہی وجدانیات خارج ہو گئے یعنی علم تصوف خارج ہو گیا۔ امام اعظم رحمہ اللہ کی کتاب کا نام ”فقہ اکبر“ ہے حالانکہ وہ اعتقادات پر مشتمل ہے یا تو وہ متقدمین کی تعریف کے مطابق ہے یا بعد میں خارج کر دی گئی۔

”معرفة النفس“ معرفۃ کا معنی ہے ”ادراک الجزئیات“ جزئیات کا ادراک کرنا، نفس سے مراد بندے کی ذات یعنی جسم کیونکہ زیادہ احکام کا تعلق انسان کے بدن سے ہے۔ اور یا نفس کا معنی لیا جائے نفس انسانیت جب کہ اس کے ذریعے بھی احکام ثابت ہوئے جیسے خطاب وغیرہ۔

بعض حضرات نے عملاً کی قید نہیں بڑھائی، جنہوں نے عملاً کی قید نہیں بڑھائی ان کے نزدیک فقہ اعتقادات اور وجدانیات یعنی تصوف کو شامل ہے، امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہی قول معتبر ہے۔ جب معرفۃ کا معنی ”ادراک

الجزئیات عن دلیل“ (جزئیات کا ادراک دلیل سے) لیا جائے تو تقلید خارج ہوگی۔

قوله مالها وما عليها:

اس کا ایک معنی یہ ہے کہ نفس کو جس چیز سے نفع مند ہو وہ آخرت میں ”مالها“ ہے، اور جو چیز نفس کیلئے نقصان دہ ہے آخرت میں وہ ”ما عليها“ میں داخل ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد گرامی ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ میں یہی معنی لیا گیا ہے۔

اور اگر ”مالها“ سے مراد ثواب ہو اور ”ما عليها“ سے مراد عذاب ہو تو ان الفاظ سے چھ قسموں کو ذکر کر دیا گیا ہے کیونکہ مکلف جو کام کرے گا یا واجب ہوگا یا مستحب، یا مباح، یا مکروہ تنزیہی، یا مکروہ تحریمی، یا حرام ہوگا۔ پھر ہر ایک میں دو دو طریقین ہیں فعل اور ترک فعل یعنی عدم فعل، اس طرح کل بارہ قسمیں ہو گئیں۔ واجب اور مندوب پر ثواب ہوگا اور فعل حرام اور مکروہ تحریمی اور ترک واجب پر عذاب ہوگا اور باقی پر نہ ثواب نہ عذاب ہوگا یعنی جن پر ثواب اور عذاب نہیں ہونا وہ ان دونوں قسموں میں داخل نہیں۔

وان ارید بالنفع عدم العقاب وبالفرر العقاب:

ایک اور احتمال یہ ہے کہ نفع سے مراد عذاب کا نہ ہونا اور ضرر سے مراد عذاب ہونا ہو تو، فعل حرام اور مکروہ تحریمی اور ترک واجب قسم ثانی سے ہے کیونکہ ان پر عذاب ہوتا ہے تو ”ما عليها“ میں یہ چیزیں داخل ہو گئیں۔ اور باقی نو قسمیں پہلی قسم میں داخل ہوں گی کہ ان پر عذاب نہیں ہوتا لہذا وہ تمام ”مالها“ میں داخل ہو گئیں۔

وان ارید بالنفع الثواب وبالضرر عدم الثواب:

یعنی اور احتمال یہ ہے کہ نفع سے مراد ثواب ہے، اور ضرر سے مراد عدم ثواب ہے، تو فعل واجب اور مندوب وہ ہیں جن پر ثواب ہوگا، یعنی وہ مالہا میں داخل ہوں گی، اور باقی دس میں ثواب نہیں وہ ”ماعلیہا“ میں داخل ہیں۔

ویمکن ان یراد بمالہا وما علیہا مایجوز لہا وما یجب علیہا:

اور احتمال یہ ہے کہ ”مالہا“ سے مراد وہ کام ہیں جو جائز ہیں، اور ”ماعلیہا“ سے مراد وہ کام ہیں جو واجب ہیں، ماسوائے حرام اور مکروہ تحریمی فعل کے اور ماسوا واجب کی ترک کے ”مایجوز لہا“ میں داخل ہیں، اور فعل واجب اور ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی ”مایجب علیہا“ میں داخل ہیں۔ فعل حرام، اور فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب دونوں قسموں سے خارج ہیں ”مایجوز لہا اور مایجب علیہا“ میں داخل نہیں۔

ویمکن ان یراد بمالہا وما علیہا مایجوز لہا وما یحرم علیہا:

اور احتمال یہ ہے کہ ”مالہا“ سے ”مایجوز لہا“ ہوں، اور ”ماعلیہا“ سے ”ما یحرم علیہا“ ہوں، اس صورت میں ساری قسمیں ”مایجوز لہا اور مایجب علیہا“ میں داخل ہیں۔

اذا عرفت هذا فالعمل علی وجه لایکون بین القسمین

واسطۃ اولی:

اس تمام بحث یعنی مالہا کا کیا مطلب ہے اور ماعلیہا کا کیا مطلب ہے، اس

کے بعد یہ جاننا ضروری ہے کہ جن جن صورتوں میں کوئی واسطہ نہیں ذکر کیا گیا وہ صورتیں بہتر ہیں۔

ثم مالها وما عليها يتناول الاعتقادات الخ:

مالها اور ما عليها اعتقادات کو بھی شامل ہے جیسے وجوب ایمان اور اس کی مثل، یعنی حرمت کفر وغیرہ، اسی طرح ”مالها وما عليها“ وجدانیات کو بھی شامل ہیں، یعنی اخلاق باطنیہ کو بھی شامل ہے، اور ملکات نفسانیہ کو بھی شامل ہے، اور عملیات کو بھی شامل ہے جیسے نماز، روزہ، بیع وغیرہ۔

فمعرفة مالها وما عليها من الاعتقادات هي علم الكلام:

مالها اور ما عليها کی معرفت کا تعلق جب اعتقادات کے ساتھ ہو تو وہ علم کلام ہے۔ جب مالها وما عليها کی معرفت کا تعلق وجدانیات سے ہو تو وہ علم اخلاق اور علم تصوف ہے جیسے زہد اور صبر اور رضاء، اور نماز میں حضور قلب۔

ومعرفة مالها وما عليها من العمليات:

یعنی عملیات کی معرفت مصطلح فقہ ہے، اصطلاحی فقہ میں عملاً کی قید بڑھائی جاتی ہے، لیکن اگر مالها وما عليها سے مراد اقسام ثلاثہ لینا چاہیں یعنی اعتقادات، وجدانیات اور عملیات تو عملاً کی قید نہیں بڑھائی جاتی۔

وابو حنيفة رحمه الله انما لم يزد عملا:

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ”عملاً“ کی قید کا اضافہ نہیں کیا کیونکہ آپ کے نزدیک مالها وما عليها تین اقسام اعتقادات، وجدانیات اور عملیات سب کو شامل ہے۔ اسی وجہ سے آپ نے اپنی کتاب جو اعتقادات پر مشتمل ہے اس کا نام ”فقہ اکبر“ رکھا۔

وقیل العلم بالاحکام الشرعیة العملية من ادلتها

التفصیلة:

بعض حضرات نے فقہ کی تعریف یہ کی ہے کہ فقہ وہ علم ہے جس کے ذریعہ احکام شرعیہ عملیہ کا اولہ تفصیلیہ سے پتہ چل جائے۔ تعریف میں ”العلم“ جنس ہے۔ اور باقی تمام فصلیں ہیں۔

قوله بالاحکام:

یعنی ماتن کے قول بالاحکام میں ایک احتمال یہ ہے کہ اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ حکم کا معنی ہے ایک امر کا اسناد دوسرے امر کی طرف کرنا۔

ويمكن ان يراد بالحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى
المتعلق بالمكلفين اقتضاء او التخيير

اور ممکن ہے کہ حکم کا اصطلاحی معنی لیا جائے وہ یہ ہے کہ حکم اسے کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا خطاب مکلفین کے ساتھ متعلق ہو اقتضاء یا تخییر۔

اگر حکم کا پہلا معنی لیا جائے:

تو ذات اور ”صفات جو احکام نہیں“ وہ نکل جائیں گی کیونکہ وہ احکام نہیں یعنی تصورات نکل جائیں گے اور تصدیقات باقی رہیں گی۔

وبالشرعية: یعنی تعریف میں جو شرعیہ کی قید لگائی گئی اس سے احکام عقلیہ اور

حسہ کا علم نکل گیا، جیسے العالم محدث والنار محرقة

اگر دوسرا معنی مراد لیا جائے:

تو ماتن کے قول ”بالاحکام“ سے احتراز ہوگا اس علم سے جس کا تعلق

”خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بالفعال المکلفین بالافتضاء والتخیر“ سے نہیں ہوگا۔

حکم کی دو قسمیں ہیں:

شرعی اور غیر شرعی۔ شرعی اسے کہا جائے گا کہ اللہ کا خطاب جو شرع پر موقوف ہے اور غیر شرعی یعنی اللہ تعالیٰ کا خطاب شرع پر موقوف نہ ہو، جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا اور نبی کریم ﷺ کی تصدیق شرع پر موقوف نہیں، بلکہ شرع ان پر موقوف ہے۔

حکم شرعی کی قسمیں:

حکم شرعی کی دو قسمیں ہیں۔ نظری اور عملی۔ ماتن کے قول العملیۃ سے احکام شرعیہ نظریہ کا علم نکل جائے گا جیسے اجماع کے حجت ہونے کا علم

”وقوله من ادلتها“ سے مراد یہ ہے کہ وہ علم جو اولہ سے حاصل ہو، ان اولہ سے مراد مخصوص اولہ اربعہ ہیں، اس قید سے مقلد کا علم خارج ہو جائے گا، اگرچہ مقلد مجتہد کی پیروی کر رہا ہے اور مجتہد کا علم اولہ اربعہ سے حاصل ہو رہا ہے لیکن مقلد کا اپنا علم اولہ اربعہ سے حاصل نہیں ہوا لہذا وہ خارج ہو گیا۔

”وقوله التفصیلیۃ“ اس کے ذریعہ وہ علم جو اولہ اجمالیہ سے حاصل ہوتا ہے، خارج ہو جائے گا، جیسے اقتضاء النص یا دلیل ثانی، دلیل سے مراد یہ ہے کہ دلیل کی نفی سے حکم کی نفی ہو جائے۔

علامہ ابن حاجب کا تعریف پر اضافہ:

”بالاسدلال“ کے الفاظ کا اضافہ کیا ہے لیکن اس میں تکرار پایا گیا ہے۔

یعنی ابن حاجب نے بیان کیا:

کیا ہے کہ ایہ سے احکام کے علم کا حصول دو طرح ہے، یا بدیہی طریقہ سے حاصل ہوگا جیسے جبریل اور نبی کریم ﷺ کا علم، اور کبھی بطریق نظر و استدلال و استنباط کے حاصل ہوگا جیسے مجتہد کا علم پہلے علم کو اصطلاحی فقہ نہیں کہا جاتا، اس لئے علامہ تھنازانی رحمہ اللہ نے فرمایا ”فلا بد عن قید الاستدلال والاستنباط احتراز عنہ“ اس لئے پہلے علم ضروری سے احتراز کیلئے استدلال و استنباط کی قید لگانی لازم تھی۔ البتہ مصنف نے اس پر جزم کیا ہے کہ ”من ادلتها التفصیلة“ سے مقلد کا علم نکل گیا لہذا ”بالاستدلال والاستنباط“ کی قید لگانے میں تکرار ہے، تکرار تب ہوتا جب علم مقلد کو نکالنے کیلئے قید لگائی جاتی، بلکہ ابن حاجب نے علم ضروری (بدیہی) کو نکالنے کیلئے قید لگائی۔

فقہ کی تعریف:

جب ”احکام شرعیہ کے علم“ سے کردی تو حکم کی تعریف اور شرعیہ کی تعریف کرنا ضروری ہو گیا۔

حکم کی تعریف:

خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفین بالاعتضاء
اوالتخیر

اللہ تعالیٰ کا خطاب جو مکلفین کے افعال سے متعلق ہو، اس میں اقتضاء پائی جائے یا تخیر پائی جائے، اس کا تعلق عبارت کے ترجمہ سے ہے۔

یہ تعریف علامہ اشعری سے منقول ہے ”خطاب اللہ“ یہ تمام خطابات کو

شامل ہے، اور اس کے قول ”المتعلق بالفعال المكلفين“ سے وہ افعال خارج ہو گئے جو اس طرح نہیں۔ ابھی تک تعریف میں ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَفْعَلُونَ﴾ شامل رہے گا حالانکہ وہ حکم نہیں۔ البتہ وہ بالاقتضاء والتخیر سے خارج ہو جائے گا۔

اقتضاء: کا مطلب ہے طلب، وہ یہ کہ طلب فعل لزوما ہوگی جیسے ایجاب یا غیر لزومی ہوگی جیسے تدب، یا طلب ترک جزی ہوگی جیسے تحریم، یا طلب ترک غیر جزی ہوگی جیسے کراہیت۔

تخیر: تخیر کا مطلب ہے، اباحت۔

وقد زاد البعض او الواضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما:

بعض حضرات نے ”بالاقتضاء او التخیر“ کے ساتھ ”او الواضع“ کی قید بھی لگائی تاکہ حکم بالسببية اور حکم بالشرطية بھی داخل ہو جائیں۔ اور ان کی مثل یعنی رکن اور علت، اور علامت اور مانع ہونے کو بھی شامل ہو جائیں۔

خطاب کی دو قسمیں ہیں:

تکلفی یا وضعی، خطاب تکلفی وہ ہے جو افعال مکلفین سے متعلق ہوں ان میں اقتضاء پائی جائے یا تخیر، اور خطاب وضعی وہ خطاب ہے جو خطاب تکلفی کا سبب ہو یا شرط ہو جس طرح دلوک شمس سبب ہے نماز کا، اور وضوء اس کیلئے شرط ہے۔

جب دو قسموں میں سے ایک کو بیان کیا گیا یعنی خطاب تکلفی کو تو اب خطاب

وضعی بویان کرنا ضروری ہو گیا۔ بعض نے خطاب وضعی کو ذکر نہیں کیا کہ وہ ”اقتضاء
وتخیر“ میں داخل ہے، کیونکہ دلوک شمس کا نماز کیلئے سبب ہونے کا مطلب یہ ہے
کہ جب دلوک شمس پایا جائے گا تو نماز واجب ہو جائے گی، اور وجوب اقتضاء میں
داخل ہے۔

”لكن الحق هو الاول“ لان المفهوم من الحكم الوضعي
تعلق شيء بشئ آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس
هذا

لیکن حق پہلا قول ہی ہے کہ دو ہی قسمیں بنائی جائیں کیونکہ حکم وضعی اور چیز
ہے اور حکم تکلیفی اور چیز ہے، جب ایک دوسرے میں داخل نہیں تو ان میں
اتحاد نوعی بھی نہیں۔

معترکہ کا اعتراض:

تین وجہ سے اس اس تعریف پر ہے۔

(۱) خطاب تمہارے نزدیک قدیم ہے، اور حکم حادث ہے کیونکہ عدم کے بعد
حصول سے متصف ہے، جس طرح عورت طلاق سے حرام ہو جائے کے بعد نکاح
سے حلال ہو جائے۔

جواب: اشاعرہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ عدم
کے بعد حکم حصول سے متصف ہے اس لئے حادث ہے، بلکہ متصف وہ تعلق ہے، یعنی
پہلے حلت کا تعلق نہیں تھا اس کے بعد حلت کا تعلق قائم ہو گیا، یعنی حکم بالحادث کی علت
کو ہم منع کرتے ہیں کیونکہ حادث اس میں مؤثر نہیں۔

بل معناه كون الحادث اماره عليه ومعرفه اذ العلل الشرعية
امارات ومعرفات لاموجبات ومؤثرات والحادث يصلح

امارة ومعرفا للقديم كالعام للصانع“
بلکہ معنی یہ ہے کہ حدوث اس کی علامت ہے، علل شرعیہ علامات اور پہچان
کا ذریعہ ہیں نہ کہ موجبات اور مؤثرات ہیں۔ حادث صلاحیت رکھتا ہے
کہ قدیم کی علامت اور معرفت کا ذریعہ بن سکے، جس طرح جہان معرفت
کا ذریعہ ہے صانع کیلئے۔

(۲) دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ تعریف میں کلمہ ”او“ آیا ہوا
”والتخیر“ کہا گیا۔ ”او“ تشکیک اور تردید کیلئے آتا اسلئے تعریف و تحدید کے
منافی ہے۔

جواب: اس مقام میں ”او“ محدود کی تقسیم کیلئے آیا ہوا ہے، اور محدود کی تفصیل
(تمیز) بیان کر رہا ہے۔

”لأنه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخیر
فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصیل“

اسلئے کہ حکم کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم وہ ہے جس سے اقتضاء کا تعلق ہے، اور
ایک قسم وہ ہے جس سے تخیر کا تعلق ہے، اس لئے ایک تعریف میں دونوں کو داخل کرنا
ممکن نہیں بلکہ علیحدہ علیحدہ ہر ایک کا بیان ضروری تھا۔

(۳) معتزلہ کا تیسرا اعتراض یہ ہے کہ تمہاری تعریف خطاب وضعی کا شامل نہیں،
لہذا تعریف ”جامع الافراد“ نہ رہی، اگر اس کے جواب میں یہ کہا جائے کہ
مصنف نے وقد زاد البعض ”او الوضع“ خطاب وضعی کو داخل کر لیا ہے تو پھر بھی
اعتراض باقی رہے گا کیونکہ خطاب وضعی میں تین چیزیں آتی ہیں ”سببیت اور شرطیت
اور مانعیت“ مصنف نے ”بالسبب والشرطية“ ذکر کیا ہے، لیکن ”مانعية“
”ذکر نہیں کیا۔“

جواب:

راقم کے نزدیک تو اس سوال کا آسان جواب یہ ہے کہ مصنف کی مکمل عبارت یہ ہے۔

”وقد زاد البعض او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوها“

لہذا مصنف کے قول ”ونحوهما“ میں مانعیت داخل ہے بلکہ ”ونحوهما“ میں رکن، علامت اور علت بھی داخل ہیں۔ لیکن علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے اس کے جواب میں تفصیل ذکر کی، کہ بعض نے خطاب وضعی کی قید کو لازم قرار دیا ہے انہوں نے تو حکم کی تعریف میں وضع کی قید کو بڑھایا ہے اور تعریف یوں بیان کی۔

”والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقضاء او التخيير او الوضع“

لیکن بعض حضرات نے کہا ہے ”لانسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لانسميه حكما“ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ خطاب وضعی بھی حکم ہے، بعض حضرات نے اگر خطاب وضعی کو حکم کہا ہے تو ہم پر لازم نہیں کہ ہم بھی ان کے قول کو ضروری مانیں۔

”ولو سلم فلانسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء او التخيير اعم من الصريحى والضمنى وخطاب الوضع من قبيل الضمنى“

اور اگر ہم تسلیم کر ہی لیں کہ خطاب وضعی بھی حکم ہے تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ خطاب وضعی کو تعریف شامل نہیں، بلکہ تعریف اسے شامل ہے، اس لئے کہ ہماری مراد اقتضاء یا تخیر سے عام ہے خواہ صریحی ہو یا ضمنی ہو، اور خطاب وضعی ضمنی میں داخل

ہے۔ اس لئے کہ دلوک شمس نماز کا سبب وجوب ہے۔ اور طہارت کا شرط ہونا بھی وجوب صلوٰۃ کیلئے ہے یا طہارت کا نہ پایا جانا نماز کو حرام کر دیتا ہے۔ اسی طرح نجاست نماز کیلئے مانع ہے اس کا زائل کرنا واجب ہے، یا یہ کہا جائے کہ اس کا زائل نہ کرنا حرام ہے۔ جب خطاب وضعی کی تمام صورتیں وجوب یا حرام میں آگئیں اور وجوب و حرام اقتضاء میں آگئے تو اقتضاء میں ضمنا خطاب وضعی آگیا۔

مصنف رحمہ اللہ کا بیان:

مصنف رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے کہ حق یہ ہے کہ وضع کی قید بڑھائی جائے، اس لئے کہ خطاب کی دو قسمیں ہیں ”تکلفی اور وضعی“ جب ایک کو ذکر کر دیا گیا تو دوسری قسم کا ذکر بھی ضروری ہو گیا۔ وضعی کو اقتضاء یا تخیر میں داخل کرنے کی کوئی وجہ نہیں اسلئے کہ اقتضاء و تخیر تکلفی میں داخل ہیں۔ تکلفی اور وضعی دونوں کے علیحدہ علیحدہ مفہوم ہیں ایک دوسرے کو شامل نہیں۔

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ اس کا رد کرتے ہیں:

”وانت خیر بانہ لا توجیہ لہذا الکلام اصلا“

کہ مصنف رحمہ اللہ نے جو وجہ بیان کی ہے اس کی کوئی حقیقت نہیں، اسلئے کہ خصم تو یہ مانتا ہی نہیں کہ خطاب وضعی بھی حکم ہے، بلکہ اس کے نزدیک تو یہ حکم ہی نہیں، کیونکہ خطاب کی بعض اقسام حکم ہیں اور بعض نہیں۔ اسلئے خصم کے نزدیک تو خطاب وضعی کو حکم کی تعریف میں داخل کرنا واجب نہیں بلکہ صحیح بھی نہیں۔

واما ثانیاً:

دوسری وجہ یہ ہے کہ خطاب تکلفی عام ہے اور خطاب وضعی خاص ہے عام

خاص کو شامل ہے، یہ کہنا درست نہیں کہ حکم کی تعریف خطاب وضعی کو شامل نہیں تو خطاب وضعی کی قید ضروری ہے، بلکہ عام اور خاص کے مفہوموں میں مغایرت کے باوجود عام خاص کو شامل ہوتا ہے اس لئے مصنف کا یہ کہنا ”لان المفہوم من الحکم الوضعی تعلق شیء بشیء آخر“ مساحت پائی ہے بلکہ یہ کہنا چاہئے۔
 ”ان المفہوم منہ الخطاب يتعلق شیء بشیء لکونه شرطاً
 او سبباً او مانعاً“

وبعضہم عرف الحکم الشرعی بهذا:

علامہ اشعری رحمہ اللہ کے قابعین میں سے بعض متأخرین نے یہ تعریف حکم شرعی کی کی ہے ”الحکم الشرعی خطاب اللہ الخ“ حکم شرعی اللہ تعالیٰ کا خطاب ہے۔ اس لحاظ پر حکم میں ”اسناد امر الی امر آخر“ ایک چیز کا اسناد دوسری چیز کی طرف ہوگا۔

والفقہاء یطلقونہ علی مائت بالخطاب کالوجوب

والحرمة مجازاً:

فقہاء کرام خطاب سے ثابت ہونے والے وجوب و حرمت کو مجازاً حکم کہتے ہیں، یعنی مصدر کا اطلاق مفہوم پر ہے، جیسا کہ خلق کا اطلاق مخلوق پر ہے، لیکن منقول اصطلاحی میں مشہور ہونے کی وجہ سے اس کو حقیقت اصطلاحی کا درجہ حاصل ہو گیا۔

یرد علیہ:

مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مقصود تو حکم سے اصطلاحی حکم ہے، وہ یہ ہے کہ خطاب سے ثابت ہونے والے وجوب و حرمت حکم ہیں نہ کہ خود خطاب حکم ہے۔ لہذا

تعریف پر یہی اعتراض وارد ہوتا ہے کہ تعریف مقصود کے خلاف ہے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

کہ بعض مختصرات میں جو مذکور ہے ”ان الحکم خطاب اللہ تعالیٰ“ اس میں الف لام عہد خارجی ہے جس کا معہود ”حکم شرعی“ ہے کثیر کتب میں صراحتہ مذکور ہے ”ان الحکم الشرعی خطاب اللہ تعالیٰ الخ“ یعنی جس حکم کی تعریف کی جارہی ہے وہ حکم شرعی کی تعریف ہے۔

”فتوہ المصنف ان هذا تعريف للحکم عند البعض
وللحکم الشرعی عند البعض“

مصنف رحمہ اللہ نے وہم کیا ہے کہ یہ تعریف بعض حضرات کے نزدیک مطلق حکم کی ہے اور بعض کے نزدیک حکم شرعی کی ہے، لیکن مصنف رحمہ اللہ کا یہ قول درست نہیں بلکہ وہم ہے کیونکہ اشاعرہ میں کسی کا بھی اس مسئلہ میں اختلاف نہیں بلکہ سب کا اتفاق ہے کہ یہ تعریف حکم شرعی کی ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے اپنے وہم کے مطابق ہی یہ بحث کی ہے کہ جب یہ تعریف مطلق حکم کی ہو تو شرعی کا معنی ہوگا ”ما يتوقف علی الشرع“ جو شرع پر موقوف ہو، اس لحاظ پر یہ قید مفید ہوگی، اس سے وجوب ایمان وغیرہ نکل جائیں گے جو شرع پر موقوف نہیں بلکہ شرع ان پر موقوف ہے۔

اور اگر یہ تعریف حکم شرعی کی ہو تو شرعی کا معنی ہوگا ”ماوردیہ خطاب الشرع“ جس کے ذریعے شرع کا خطاب وارد ہو، اس صورت میں شرعی کا معنی ”ما يتوقف علی الشرع“ نہیں ہوگا، ورنہ شرعی کا تکرار لازم آئے گا۔ لیکن اس تعریف پر اعتراض یہ وارد ہوگا کہ اس تعریف کے لحاظ پر تو ایمان حکم شرعی میں داخل

ہو جائے گا، حالانکہ وہ حکم شرعی نہیں تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ ایمان حکم کی تعریف سے عملیہ کی قید سے خارج ہو جائے گا۔

قوله فالحکم علی هذا ای علی تقدیر ان یکون الخ:

ماتن نے جو یہ بیان کیا ہے کہ اس تقدیر پر حکم شرعی کی تعریف ہو تو حکم کا مطلب ہوگا ”اسناد امر الی امر آخر“ ماتن کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ ”خطاب اللہ الخ“ حکم شرعی کی تعریف ہو تو حکم کا مطلب ہوگا ”اسناد امر الی آخر“ کہ ایک چیز کی نسبت دوسری چیز کی طرف پائی جائے، اس صورت میں ”حکم“ کا معنی ”خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بفعل المکلف“ نہیں ہوگا ورنہ شرعیہ کا اطلاق مکرر ہوگا۔ کیونکہ خطاب اللہ جب حکم شرعی کی تعریف ہو تو شرعی کا معنی ہوگا ماوردیہ الخطاب، اس طرح شرعیہ کے اطلاق میں تکرار ہوگا۔

”وقوله یرد علیہ، اشارة الی اعتراضات علی تعریف الحکم مع الجواب عن البعض“

ماتن کے قول یرد علیہ سے حکم کی تعریف پر اعتراضات کی طرف اشارہ ہے، ہم ان میں سے بعض بیع جوابات کے ذکر کر رہے ہیں۔

اعتراض اول:

حکم کی تعریف میں تم نے خطاب کا جو ذکر کیا ہے وہ درست نہیں، کیونکہ اس سے مراد وہ ہے جو فقہاء کی اصطلاح میں حکم ہے، یعنی وجوب و حرمت، خطاب تو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اس کا معنی وجوب و حرمت نہیں بلکہ ایجاب و تحریم ہے، تو حکم کی تعریف کیسے صحیح ہے۔ جبکہ تمہاری طرف میں طرد نہیں پایا گیا، یعنی مانع عن دخول غیر نہیں۔

جواب اول:

حکم سے مراد ”ما بہ حکم“ ہے یعنی جس چیز کا حکم دیا جائے، اسی طرح خطاب کا معنی ہے ”ما خوطب بہ“ جس چیز کا خطاب کیا جائے، اس پر قرینہ عقلی پایا گیا ہے کہ وجوب نفس کلام اللہ نہیں۔

جواب دوم:

معارض کے اعتراض کا دار و مدار اس پر ہے کہ حکم کا معنی ”وجوب و حرمت“ ہے، حالانکہ اس میں مساحت پائی گئی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حکم کا مطلب ہی ”ایجاب و تحریم“ ہے۔

جواب سوم یا محاکمہ:

علامہ عضد الدین رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے کہ خطاب کی نسبت جب حاکم کی طرف کی جائے تو مراد ایجاب ہوگا، اور جب نسبت ”ما فیہ الحکم“ کی طرف ہو تو مراد وجوب ہوگا، لہذا یہ دونوں متحد بالذات ہوں گے اور مختلف بالا اعتبار ہوگا۔

اعتراض دوم:

تمہاری تعریف میں عکس نہیں پایا گیا یعنی تمہاری تعریف جامع للافراذ نہیں، کیونکہ تم نے تعریف میں ذکر کیا ہے ”بافعال المکلفین“ یہ تعریف بچے کے افعال کو شامل نہیں جیسے کہ بچے کی بیچ کا جواز، اور اس کا اسلام صحیح ہونا، نماز صحیح ہونا یعنی ان افعال یا اور نیکی کا کام اس کیلئے مستحب ہونا ثابت ہے، لیکن تعریف سے وہ خارج ہو رہے کیونکہ مہی (بچہ) مکلف نہیں۔ اس لئے ”افعال العباد“ کہنا چاہئے تھا۔

جواب:

بعض حضرات نے جواب دیا کہ بچے کے افعال کو حکم اس کے ولی کے اعتبار سے کہا جائے گا، ولی مکلف ہے، لہذا تعریف صحیح ہے۔

اس جواب کا رد:

یہ جواب صحیح نہیں، کیونکہ اس جواب کا تعلق بیع وغیرہ سے تو ہو سکتا ہے کہ ولی کی اجازت سے بچے کی بیع صحیح ہے، لیکن اسلام لانے میں اور نماز ادا کرنے میں تو ولی کی اجازت کوئی ضروری نہیں۔ پھر دوسری بات یہ ہے کہ ولی کے ساتھ متعلق ہونے والا فعل علیحدہ حکم ہے، بچے سے متعلق ہونے والا فعل کا علیحدہ حکم ہے، ان دونوں کو ایک کرنا درست نہیں۔ پھر اور وجہ یہ ہے کہ ولی کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ بچے کو نیکیوں کی طرف راغب کرے اور برا بیچتہ کرے۔ یہ مطلب تو نہیں کہ بچے کے افعال ولی ادا کر رہا ہے، تارک صلوٰۃ یا مصلیٰ کا اطلاق بچے پر ہی ہو رہا ہے، اسی کی طرف جواز بیع اور عدم صحت بیع منسوب ہے نہ کہ ولی کی طرف۔

صحیح جواب:

صحیح جواب یہ ہے کہ فعل اگرچہ بچے کا ہے لیکن حکم اسی وقت کہلایا گیا جب ولی کی طرف منسوب ہوگا، کہ بچے کی بیع صحیح ہے کیونکہ ولی نے اجازت دے دی ہے، اور اسلام بچے کا صحیح ہے اسے ولی اجازت دے یا نہ دے۔ ولی کا اجازت دینا یا نہ دینا "یہ عموم بھی ولی کی طرف منسوب ہے۔

اعتراض سوم:

وہ حکم جو قیاس سے ثابت ہے اسے حکم ہی کہا جاتا ہے لیکن یہ تعریف اسے

شامل نہیں کیونکہ وہ خطاب اللہ نہیں، جبکہ حکم کی تعریف میں ”خطاب اللہ“ کہا گیا ہے

جواب:

قیاس مثبت حکم نہیں بلکہ مظہر حکم ہے اس حکم کی وجہ کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہوتی ہے، یا اجماع امت سے، اجماع امت بھی وہاں ہی ہوتا ہے جو حکم کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے مطابق ہو، مخالف نہ ہو، اور رسول اللہ ﷺ کے افعال و اقوال بھی اللہ تعالیٰ کے حکم کے مطابق ہی ہوتے ہیں، اسلئے دلائل اربع سے ثابت ہونے والے احکام میں خطاب اللہ پایا جاتا ہے، اگرچہ یہ تو کہہ لیا جاتا ہے کہ یہ حکم قیاس سے ثابت ہے لیکن حقیقت میں مسئلہ وہی ہے جو پیش کیا جا چکا ہے کہ قیاس مظہر للحکم ہے مثبت للحکم نہیں۔

اعتراض چہارم، پنجم:

اگرچہ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے دونوں اعتراضات علیحدہ علیحدہ ذکر کئے ہیں، لیکن راقم کے نزدیک ایک اعتراض ہی ہے وہ یہ کہ تعریف میں افعال ذکر کیا گیا ہے، فعل کا تعلق افعال جوارح سے ہے نہ کہ قلب سے، لہذا ایمان خارج ہو جائے گا، کیونکہ وہ تصدیق قلبی کا نام ہے، اسی طرح قیاس میں اعتبار کرنا بھی فعل قلب ہے۔ اور نیز افعال کے بعد عملیہ کی قید کا بھی تکرار ہے۔

جواب:

افعال سے مراد عام ہے جو قلب اور جوارح دونوں کے افعال کو شامل ہے، اسلئے پہلا اعتراض اٹھ جائے گا کہ افعال کا لفظ ایمان اور اعتبار قاسم کو شامل نہیں۔ جب عموم ہے تو دونوں کو خود بخود شامل ہے خواہ وہ افعال جوارح ہوں یا افعال قلب ہوں۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ عملیہ کا ذکر تکرار نہیں، بلکہ تخصیص بعد از تعمیم ہے۔ افعال میں عموم ہے اور ”عملیہ“ میں خصوص ہے اس سے مراد فقط افعال جوارح ہیں۔

”والشرعیۃ ما لا یدرک لولا خطاب الشارع“ شرعیہ کا مطلب یہ ہے کہ شارع کا خطاب نہ پایا جاتا تو یہ احکام بھی نہ پائے جاتے۔ آگے عام ہے کہ خطاب بعینہ اسی حکم کے متعلق وارد ہو یا وہ صورتہ اس حکم کا محتاج ہو جس طرح مسائل قیاسیہ ہیں، یہ بھی مسائل شرعیہ ہیں۔

”اذلولا خطاب الشارع فی المقیس علیہ لایدرک الحکم فی المقیس“

کیونکہ اگر شارع کا خطاب مقیس علیہ میں نہ پایا جاتا تو مقیس میں بھی نہ پایا جاتا۔
فیدخل فی حد الفقه حسن کل فعل وقبحہ عند نفات

کونہما عقلیین:

ہر فعل کا حسن یا قباح فقہ کی تعریف میں داخل ہوگا جبکہ ان کے عقلی ہونے کی نفی ہو۔ مصنف رحمہ اللہ نے توضیح میں اسے یوں ذکر کیا کہ ہمارے نزدیک اور جمہور معتزلہ کے نزدیک بعض افعال کا حسن اور بعض کی قباح کا ادراک عقل سے ہوتا ہے، اور بعض کا ادراک عقل سے نہیں ہوتا بلکہ خطاب شارع پر موقوف ہوتا ہے۔

”فالاول لا یکون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثانی هو الفقه“

پہلی قسم فقہ نہیں بلکہ علم اخلاق ہے، اور دوسری قسم فقہ ہے۔ اس مذہب کے مطابق علم فقہ کی تعریف جامع و مانع ہو جائے گی۔

”واما عند الاشعری واتباعه فحسن کل فعل فیه شرعی
لیکونان من الفقه“

علامہ اشعری رحمہ اللہ اور ان کے قبیضین کے نزدیک ہر فعل کا حسن یا قباح شرعی ہیں، لہذا یہ فقہ میں داخل ہیں۔ تواضع اور جود کا حسن اور ان کی ضدوں کی قباح اصطلاح فقہ کی تعریف میں کسی ایک کے نزدیک بھی داخل نہیں، اور جس چیز کا حسن اور قباح عقلی نہیں وہی اصطلاحی فقہ میں داخل ہے۔ اشاعرہ کے مذہب کے مطابق تعریف مذکور فقہ کی صحیح نہیں۔

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ تلویح میں بیان فرماتے ہیں:

فقہ کی تعریف اشاعرہ کی رائے کے مطابق شامل ہے اس علم کو جو جود اور تواضع کے حسن یعنی وجوب اور استحباب کا ہے، اسی طرح بخل اور تکبر کی حرمت و کراہت کے علم کو بھی شامل ہے۔ اس لئے یہ ایسے احکام ہیں جن کا خطاب شرع کے بغیر ادراک اشاعرہ کی رائے کے مطابق نہیں پایا جاتا۔ باوجود اس کے کہ ان کا علم ”علم الاخلاق“ کہلاتا ہے نہ کہ علم الفقہ“ لیکن تعریف فقہ اسے شامل ہے۔

واقول انما یلزم ذلک ان لو کانت هذه الاحکام عملیة
بالمعنی المذكور وهو ممنوع والامور المذكورة اخلاق
وملکات نفسانیة جعل المصنف العلم بحسنها وقبحها من
علم الاخلاق“

اشعری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے تو یہ لازم آئے گا کہ اگر احکام عملیہ معنی مذکور میں لئے جائیں تو ممنوع ہوگا، امور مذکورہ اخلاق اور ملکات نفسانیہ ہیں، مصنف نے ان کے حسن و قباح کا علم اخلاق سے بنایا ہے، اور مصنف نے پہلے ذکر

کیا ہے کہ ”معرفة النفس مالها وما عليها“ پر عملاً کی قید بڑھائی جاتی ہے تاکہ علم اخلاق نکل جائے، کیونکہ ”معرفة النفس مالها وما عليها“ وجدانیات سے ہے یعنی اخلاق باطن سے ہے، اور ملکات نفسانیہ علم اخلاق ہے، اور عملیات کا علم فقہ ہے۔ مصنف رحمہ اللہ یا وہاں بھول گئے، یا یہاں عملیہ کی قید لگانے میں ذہول ہو گیا۔

فائدہ:

مصنف رحمہ اللہ نے باب ثانی میں حسن وقباحت کے تین معانی بیان کئے ہیں۔

(۱) جو چیز طبیعت کے مناسب ہو وہ حسین ہے، اور جو چیز طبیعت کے منافی ہو وہ قبیح ہے

(۲) جس میں صفت کمال پایا جائے وہ حسین ہے، اور جس میں صفت نقصان پایا

جائے وہ قبیح ہے۔

(۳) جس کام پر ثواب دیا جائے وہ حسین ہے، اور جس پر عذاب دیا جائے وہ قبیح

ہے۔ پہلے دونوں معانی کے لحاظ سے حسن وقباحت شرعی نہیں۔ تیسرے معنی کے لحاظ

سے اشاعرہ اور ماتریدیہ وغیرہ کا اختلاف پایا گیا ہے (جیسے ذکر کر دیا گیا ہے)

(حاشیہ میر سید شریف)

محصول میں فقہ کی اصطلاحی تعریف میں ”لا یعلم کونہا من الدین

ضرورۃ“ کی قید بڑھائی گئی ہے، تاکہ نماز اور روزہ نکل جائیں کہ وہ فقہ میں داخل نہیں

۔ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ میں تلویح میں وضاحت فرماتے ہیں کہ یہ امام شافعی رحمہ اللہ

کے نزدیک ہے، کیونکہ ان کے نزدیک فقہ کا علم نظر و استدلال سے حاصل ہوتا ہے،

چونکہ صلوٰۃ وصوم کا علم بدیہی ہے اسے ہر شخص جانتا ہے خواہ وہ دیندار ہو یا غیر دیندار،

لہذا اسے فقہ نہیں کہا جاتا، یہی وجہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ ”بالا کساب

اولا استدلال کی قید بڑھاتے ہیں۔

امام نے بھی قید کا اضافہ کر کے، یوں بیان کیا ”الاحکام بالتی لا یعلم کونها من الدین بالضرورة“ احکام وہ مراد ہیں جن کا علم دین سے بدیہی طور پر حصول نہ ہو، اسی قید سے وجوب صوم کا علم خارج ہو جائے گا کیونکہ اسے فقہ نہیں کہا جائے گا اور نہ ہی اسے فقیہ کہیں گے جسے صرف وجوب صوم کا علم حاصل ہو ”الفقیہ من له الفقه“ فقیہ اسے کہا جاتا ہے جسے فقہ کا علم حاصل ہو، ایک دو مسئلے جاننے والے کو فقیہ نہیں کہا جاتا، اسلئے ایسی قید کی ضرورت ہے جس سے بدیہات کا علم نکل جائے اور ایک دو مسائل کا علم بھی نکل جائے کیونکہ وہ فقہ نہیں۔

ولیس المراد بالاحکام بعضها وان قل:

احکام سے مراد بعض احکام نہیں کہ وہ قلیل ہو تو ان کو فقہ کہا جائے کل احکام سے مراد کیا ہے، یعنی جب بعض احکام مراد نہیں تو کل احکام مراد ہوں گے، لیکن کل احکام مراد لینے ممکن نہیں اسلئے کہ حوادث متناہی نہیں۔

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ تلویح میں یوں بیان کرتے ہیں ”قوله ثم اعلم انه لا يراد بالاحکام“ یہ اعتراض ہے تعریف فقہ پر، اس لئے کہ احکام سے مراد تم کیا لیتے ہو کل مجموعی، یا کل افرادی، یا بعض مراد لیتے ہو بعض مراد ہوں تو کیا وہ بعض مراد لیتے ہو جن کی نسبت کل کی طرف معین ہوتی ہے، نصف، یا ربع، یا ثلث، یا دو ثلث وغیرہ، عقلی احتمال یہ چار ہیں لیکن سب باطل ہیں۔

پہلا احتمال:

پہلا احتمال کہ کل مجموعی مراد ہوں تو یہ باطل ہے اس لئے کہ حوادث اگرچہ

فی نفسہا متناہی ہیں کیونکہ دار تکلیف نے ختم ہو جانا ہے لیکن کثیر ہونے کی وجہ سے اور جب تک دنیا قائم ہے حوادث کے ختم نہ ہونے کی وجہ سے حصر کرنے والوں کی حصر کے تحت اور مجتہدین کے ضبط کے تحت نہیں آتے، اسلئے گویا کہ غیر متناہی ہیں لہذا تمام احکام کا علم جزئی جزئی کا نہیں حاصل ہو سکتا کیونکہ انسان ان کا احاطہ نہیں کر سکتا، اور نہ ہی کلی کا تفصیلی علم حاصل ہو سکتا ہے، اسلئے کہ کوئی ضابطہ نہیں جسکے تحت سب کو جمع کیا جائے، حوادث میں اختلاف ہوتا رہتا ہے، لہذا وہ ضبط میں نہیں آتے، اس معنی کے لحاظ سے تو کوئی فقیہ نہیں ہوگا۔

دوسرا احتمال:

اور دوسرا احتمال کل افرادی والا بھی باطل ہے کیونکہ بعض حضرات فقیہ ہیں بالاتفاق لیکن وہ بعض احکام کو نہیں پہچانتے جیسا کہ امام مالک رحمہ اللہ سے چالیس مسائل کے متعلق سوال کیا گیا ”فقال فی ست وثلاثین لادری“ تو آپ نے چھتیس کے متعلق فرمایا میں نہیں جانتا۔

تیسرا احتمال:

اور تیسرا احتمال بھی باطل ہے کہ بعض احکام اس طرح مراد ہوں کہ کہا جائے نصف یا ثلث وغیرہ کو جاننے والا فقیہ سے اسلئے کہ جب کل مراد نہیں ہوں گے تو نصف وغیرہ کا کیا علم حاصل ہوگا، اسی سے پتہ چل گیا کہ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ اکثر احکام کو جاننے والا فقیہ ہے، کیونکہ جب کل کا علم حاصل نہیں ہوگا تو اکثر کا پتہ کیسے چلے گا۔

چوتھا احتمال:

اور چوتھا احتمال بھی باطل ہے، کیونکہ چوتھا احتمال یہ تھا کہ مطلقاً بعض مراد

لئے جائیں، لیکن یہ اس لئے باطل ہے کہ اس طرح تو ایک یا دو مسئلے جاننے والے کو بھی فقیہ کہتے ہیں، حالانکہ اصطلاح میں اسے فقیہ نہیں کہا جاتا۔

”وایضاً لا یلیق فی الحدود ان یدکر العلم ویراد به
”تھیو مخصوص“ اذ لا دلالة للفظ علیہ اصلاً“

اگر یہ کہا جائے کہ یہاں مراد تھیو مخصوص لے لیا جائے گا تو اس پر بھی یہ اعتراض وارد ہو گا کہ تعریف میں تو لفظ ”علم“ ذکر کیا ہے، یہ لفظ تو تھیو مخصوص پر دلالت نہیں کرتا۔

تھیو مخصوص کیا ہے؟

”وهو کون الشخص بحيث یعلم بالاجتهاد حکم کل
واحد من الحوادث“

وہ کسی شخص کا اس لحاظ پر ہونا کہ وہ واقع ہونے والے حوادث میں ہر مسئلہ کا حل اجتہاد سے نکال سکے۔
(حاشیہ میر سید شریف)

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کا بیان:

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ تلویح میں بیان فرماتے ہیں کہ یہ جواب اصل میں ابن حاجب رحمہ اللہ نے دیا تھا کہ مجموعہ احکام کے علم سے مراد ہم تھیو مخصوص لے لیتے ہیں۔ لیکن مصنف رحمہ اللہ نے اس کا رد کیا کہ تھیو بعید تو اس لئے مراد نہیں لے سکتے کہ وہ تو غیر فقیہ کو بھی حاصل ہے، اور تھیو قریب اس لئے مراد نہیں لے سکتے کہ اس کی حد معلوم نہیں کہ اجتہاد کی کسی مقدار استعداد حاصل ہو تو اسے تھیو قریب کہا جاتا ہے۔

”واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علماً بجملة متنامية

مضبوطة“

ان مذکورہ ابحاث کی پہچان کے بعد پتہ چل گیا کہ فقہ وہ علم ہے جس کے ذریعے تمام متناہی احکام ضبط میں آسکیں۔ لیکن میر سید شریف رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے کہ اس میں بھی نوع قصور پائی گئی ہے۔ اسلئے مناسب یہ ہے کہ یوں کہا جائے۔

”ان الفقہ علم یحملہ متاہیۃ لیست قلیلاً من الاحکام

بالفعل لا بالتھیؤ الاستعداد“

بیشک فقہ وہ علم ہے جس کے ذریعے متناہی احکام حاصل ہوں وہ احکام بالفعل قلیل نہ ہوں، اور نہ ہی ان میں تھیؤ مخصوص پائی جائے اور نہ استعداد خاص پائی جائے، یعنی اکثر احکام کے علم کا ملکہ استنباط پایا جائے تو اسے فقہ کہا جاتا ہے۔

فائدہ: علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے توضیح و تلویح میں بیان کیا ہے کہ بعض

احکام وہ ہیں جن کو کل پر محمول کرنا صحیح ہے، ہر ہر فرد پر محمول کرنا صحیح نہیں جیسے کہا جائے ”کل القوم یرفع ہذا الحجر“ قوم کے تمام افراد مل کر یہ پتھر اٹھا سکتے ہیں، ایک ایک فرد نہیں اٹھا سکتا۔ (یہ کل مجموعی ہے)۔

بعض احکام وہ ہیں جن کو ہر ہر فرد پر محمول کرنا صحیح ہے لیکن تمام پر مجموعی طور پر محمول کرنا صحیح نہیں، جیسے کہا جائے ”کل واحد من الناس یکفیه ہذا الطعام لا کل الناس“ یہ طعام تمام لوگوں کو کافی ہے یعنی ایک ایک فرد کو یہ کافی ہے لیکن تمام کو مجموعی طور پر کافی نہیں۔ (یہ کل افرادی ہے)

”ومنہا ما لا یختلف کقولنا ضربت کل القوم او کل واحد منہم“

بعض اوقات کل مجموعی یا کل افرادی کا فرق نہیں کیا جاسکتا بلکہ دونوں کا اطلاق صحیح ہے، کیونکہ ”ضربت کل القوم“ اور ”ضربت کل واحد من القوم“ کا ایک ہی مطلب ہے۔

اس تمہید کے بعد مطلب یہ واضح ہو گیا:

”معرفة الاحكام من هذا القبيل“ فقہ کی تعریف میں جو معرفت احکام کا ذکر ہے اس سے مراد یہی ہے جس میں جمیع احکام پر اور کل پر اطلاق صحیح ہو ”اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس“ یعنی جب جمیع احکام کی معرفت پائی جائے گی، مصنف رحمہ اللہ نے لازم کیا ہے کہ جمیع احکام کی معرفت عام ہے ہر ایک کی معرفت سے اور بعض کی معرفت سے، عدم تنافی حوادث اس کے منافی نہیں۔

”فلهذا قال بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها“

فقہ کی تعریف یوں کی جائے تو اعتراضات اٹھ جائیں گے، فقہ علم ہے کل احکام شرعیہ عملیہ کا جن میں نزول وحی ظاہر ہو اور اجماع ان پر منعقد ہو، ایسے دلائل سے حاصل ہوں جن میں استنباط صحیح کا ملکہ حاصل ہو۔

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ:

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف نے یہ تعریف اختراع کی ہے تاکہ تمام معلومات کو شامل ہو جائے ”کل احکام کا ذکر کیا“ تاکہ بعض احکام خارج ہو جائیں، لیکن دلالة النص سے یہ سمجھ آ رہا ہے کہ جب نزول وحی ایک یا دو حکموں میں ظاہر ہو اور ان کو جاننے والے کو ملکہ استنباط بھی حاصل ہو تو اسے فقیہ نہیں کہتے۔

”واذا علم ثلاثة احكام يسمي فقيها“

اور جب تین احکام کا علم حاصل ہو تو پھر اسے فقیہ کہا جائے گا۔

”وقيد نزول الوحي بالظهور احتراز عما نزل به الوحي ولم

یبلغ بعد فلیس من شرط الفقیہ معرفتہ

نزول وحی کو ظہور سے مقید کیا ہے کیونکہ جن مسائل میں وحی تو نازل ہو چکی تھی لیکن وہ بعض صحابہ کرام پر ظاہر نہیں ہوئی تھی تو فقیہ کیلئے معرفت شرط نہیں تھی۔ ”قولہ مع ملکہ الاستنباط“ اس سے یہ واضح کیا گیا کہ قیاسی فروعی مسائل میں ملکہ استنباط ضروری ہے، صرف سن کر کچھ مسائل کو جاننے کا نام فقہ نہیں۔

صحابہ کرام بعض احکام کے نازل ہونے کے بعد فقیہ تھے، حالانکہ مسائل ان تک ایک بار ہی نہیں پہنچے بلکہ بعد میں پہنچے ہیں، ان کے پہنچنے سے پہلے بھی فقیہ تھے، صحابہ کرام کو عربیت کی وجہ سے ملکہ استنباط تو حاصل تھا، البتہ ماتن کا قول تنقیح میں ”والتی انعقد الاجماع علیہا“ کے متعلق ماتن نے خود ہی توضیح میں وضاحت کی کہ اجماع کی قید بعد والے لوگوں کیلئے ہے، نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں اجماع منعقد نہیں تھا اور نہ ہی اس کی ضرورت تھی۔

”لا المسائل القیاسیۃ الدور بل یشرط ملکہ الاستنباط

الصحیح“

یعنی فقیہ کیلئے مسائل قیاسیہ کا جاننا شرط نہیں اس لئے کہ مسائل قیاسیہ تو فقہت و اجتہاد کا نتیجہ ہیں، کیونکہ فروع تو اجتہاد کے ذریعے مستنبط ہوتے ہیں۔

”فتوقف العلم بہا علی کون الشخص فقیہا فلو توقف

الفقہاء علیہا لزم الدور“

مسائل قیاسیہ کا علم ایک شخص کے فقیہ ہونے پر موقوف ہے، اگر فقہت بھی اس پر موقوف ہو تو دور لازم آئے گا۔

اعتراض: دور تو پہلے مجتہدین کے حق میں لازم آتا ہے، بعد والوں کیلئے دور

لازم نہیں آتا کیونکہ وہ تو مجتہد اول کے استنباط کئے ہوئے مسائل کا علم رکھتے ہیں۔

جواب: یہ کہنا درست نہیں کیونکہ حقیقی معنی میں فقیہ وہ ہے جو خود مسائل کا استنباط کرے ”لأنه لا يجوز للمجتهد التقليد“ وہ کسی اور مجتہد کی تقلید نہ کرے، ہاں البتہ فقیہ کو دوسرے مجتہدین کے مسائل مستنبطہ کا علم ہوتا کہ اجماع کی مخالفت لازم نہ آئے۔

”وما قبل ان الفقه ظنی فلم اطلق العلم علیہ:

یہ اعتراض ہے فقہ کی تعریف پر کہ فقہ کو تم نے علم کہا ہے، حالانکہ فقہ ظنی ہے اس پر علم کا اطلاق کس طرح صحیح ہے۔

پہلا جواب: فقہی مسائل تمام مل کر قطعی بن جاتے ہیں کیونکہ وہ وحی کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں۔

دوسرا جواب: اگر تسلیم کر لیا جائے کہ فقہی مسائل ظنی ہیں تو پھر بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ علم کا اطلاق جس طرح قطعیات پر ہوتا ہے اسی طرح ظنیات پر بھی جائز ہے، جس طرح طب، ہیئت وغیرہ ظنی ہیں لیکن ان کو علم طب، علم ہیئت کہا جاتا ہے۔

تیسرا جواب: جب مجتہد احکام میں اجتہاد کرے گا اسے غلبہ ظن حاصل ہوگا تو اس کے ذریعے حکم ثابت ہو جائے گا۔ جب مجتہد کے غلبہ ظن سے حکم ثابت ہوگا تو وہ قطعی ہوگا۔ لیکن یہ خیال رہے کہ یہ جواب ان حضرات کے نزدیک صحیح ہے جو یہ کہتے ہیں ”کل مجتہد مصیب“ ہر مجتہد درست راہ پر ہوتا ہے لیکن وہ حضرات جو یہ کہتے ”ان المجتہد قد بخطی وقد یصیب“ مجتہد سے کبھی خطاء

ہوتی ہے اور کبھی درست راہ حاصل کرتا ہے، ان حضرات کے نزدیک یہ جواب درست نہیں۔

و اصول الفقہ الکتاب والسنة والاجماع والقیاس:

فقہ کی چار دلیلیں ہیں۔ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔

اصول اربعہ میں وجہ حصر:

ان میں وجہ حصر یہ ہے کہ دلیل شرعی یا وحی ہوگی یا غیر وحی ہوگی۔ اگر وحی ہو تو متلو ہوگی یا غیر متلو، اگر متلو ہو تو کتاب اللہ، اگر غیر متلو ہو تو سنت رسول اللہ ﷺ اور اگر دلیل غیر وحی ہو تو وہ ایک زمانے کے کل اہل علم کا قول ہوگا یا نہیں۔ اگر کل اہل علم کا قول ہو تو اجماع ورنہ قیاس۔

وجہ حصر کا دوسرا طریقہ:

دلیل کو دیکھیں رسول اللہ ﷺ سے پہنچی یا نہیں، اگر رسول اللہ ﷺ سے پہنچی تو پھر دیکھیں کہ اس کی نظم (الفاظ مبارکہ) معجز ہیں یا نہیں، اگر معجز ہوں تو کتاب ورنہ سنت اگر دلیل رسول اللہ ﷺ سے نہیں پہنچی تو پھر دیکھیں جن سے دلیل صادر ہے ان کی عصمت شرط ہے یا نہیں۔ اگر عصمت شرط ہو تو اجماع ورنہ قیاس۔

تنبیہ:

پہلی شریعتیں اور تعامل ناس اور قول صحابہ اور اصحاب حال کوئی علیحدہ دلیلیں نہیں بلکہ ان چار دلیلوں میں ہی داخل ہیں۔ اسلئے کہ پہلی شریعتوں کے احکام اگر کتاب و سنت میں بغیر کسی رد اور بغیر کسی وعید کے آجائیں تو ان پر عمل لازم ہوگا اسلئے کہ وہ حکم ہماری شریعت کا ہے نہ کہ پہلی کسی شریعت کا۔ تعامل ناس اجماع سے ملحق ہوگا

جبکہ وہ کسی شرعی حکم کے خلاف نہ ہو ورنہ مردود ہوگا۔ قول صحابی سنت کے ساتھ ملحق ہوگا کیونکہ اس میں احتمال یہی ہوگا کہ صحابی نے رسول اللہ ﷺ سے اس کے متعلق سنا ہوگا۔ اور اصحاب حال قیاس ملحق ہوگا۔

قیاس اور باقی اولہ میں فرق:

تین دلیلیں یعنی کتاب و سنت و اجماع مطلقاً اصول ہیں کیونکہ ہر ایک مثبت للحکم ہے، لیکن قیاس اصل ہے من وجہ اسلئے کہ حکم اس پر مرتب ہے، لیکن بنسبت دوسری دلیلوں کے وہ فرع ہے، البتہ چار کی چار دلیلیں اصول فقہ ہیں کیونکہ ان تمام پر صادق ہے ”مایتنی علیہ الفقہ“ قیاس کی علت باقی اولہ سے مستنبط ہوتی ہے اسلئے قیاس کے ذریعے جو چیز ثابت ہوگی وہ باقی دلیلوں کے ذریعے ہی ثابت ہوگی۔ اور قیاس کو باقی اولہ کی فرع کہنے کی یہ وجہ بھی ہے کہ باقی اولہ مثبت للحکم ہیں اور قیاس مظہر للحکم ہے۔

وہ قیاس جو کتاب اللہ سے مستنبط ہے اس کی مثال:

حرمت لواطت کو حالت حیض میں وطی پر قیاس کیا گیا ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ علت ”أَذَى“ ہے۔
مستنبط من السنة کی مثال:

چونہ کی بیچ چونہ سے زیادتی رہو ہے، اس کو قیاس کیا گیا ہے اس پر کہ گندم کی بیچ گندم سے زیادتی نا جائز ہے۔ جو سنت سے ثابت ہے۔

”قال رسول الله ﷺ الحنطة بالحنطة مثلاً مثل
يدها يده والفضل ربه“

مستحب من الاجماع کی مثال:

حرینہ کی ماں سے نکاح کی حرمت کو قیاس کیا گیا ہے لوٹری کی ماں سے نکاح کی حرمت پر جو اجماع امت سے ثابت ہے، اس میں نص وارد نہیں، البتہ ازواج کی امہات سے نکاح کرنے کی حرمت نص سے ثابت ہے، اور اس میں زوجہ سے وطی کرنے یا نہ کرنے کی کوئی شرط نہیں لگائی ہے۔

حد لقبی:

ابھی تک اصول فقہ کی تعریف اضافی بیان کی ہے، یعنی اصول کی علیحدہ تعریف کی گئی اور فقہ کی علیحدہ بیان کی گئی۔ اب حد لقبی بیان کی جا رہی ہے۔

”علم اصول الفقہ العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق“

اصول فقہ وہ علم ہے جس کے قوانین وقواعد کے ذریعے انسان اس تک علی وجہ التحقيق پہنچ سکے۔ تلوح میں ذکر کیا گیا ہے کہ جب پہلے بیان کر دیا گیا۔ ”اصول الفقہ لقب للعلم المخصوص“ تو اس کے بعد ”علم اصول الفقہ“ میں لفظ ”علم“ بدھانے کی ضرورت نہیں تھی البتہ زیادتی وضاحت کیلئے ذکر کر دیا گیا جیسا کہ ”شجرة الاراک“ میں لفظ شجرة اضافت کیلئے ذکر کر دیا گیا حالانکہ ”اراک“ سے ہی پتہ چل رہا تھا کہ یہ پہلو کے درخت پر بولا جاتا ہے۔

”القاعدة حکم کلی یطبق علی جمیع جزئیاتہ“

قاعدہ حکم کلی ہے جو جمیع جزئیات پر منطبق ہوتا ہے، یعنی اصول فقہ وہ علم ہے جس کے قضایا یا کلیہ کے ذریعے فقہ تک توصل قریب حاصل ہو جائے یعنی قریبی راستہ سے اس تک پہنچا جاسکے ”توصل قریب“ متن کی عبارت میں ”بہا“ کی باء سے سمجھ

آ رہا ہے جو سب قریب پر دلالت کر رہی ہے، اس قید سے مبادی یعنی عربیہ اور کلام سے احتراز ہو گیا کیونکہ وہ اسباب بعیدہ ہیں۔

”وانما قلنا علی وجه التحقيق احتراز عن علم الخلاف والجدال“

ہم نے ”علی وجه التحقيق“ کہا ہے تاکہ علم خلاف وجدل سے احتراز ہو سکے، یہ بھی اگرچہ قواعد پر مشتمل ہے جو مسائل فقہ تک پہنچاتے ہیں لیکن ”علی وجه التحقيق“ نہیں بلکہ اس میں غرض خصم پر الزام ہوتا ہے، اور ان قواعد پر اختلافی نکات کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔

”ونعنی بالقضایا الكلية المذكورة ما یکون احدى مقدمتی الدلیل علی مسائل الفقہ“

قضایا کلیہ سے مراد یہ ہے کہ دلیل کے مقدمات میں سے ایک مقدمہ مسائل فقہ پر مشتمل ہو، یعنی جب دلیل مسائل فقہ کے حکم پر شکل اول سے پکڑی جائے تو شکل اول کا کبریٰ ان قضایا کلیہ سے ہو، جیسے کہ ہمارا قول۔

”هذا الحكم ثابت لأنه حکم يدل علی ثبوتہ القیاس و کل حکم يدل علی ثبوتہ القیاس فهو ثابت“

اور اگر دلیل قیاس استثنائی اتصالی ہو تو ملازمہ کلیہ ان قضایا سے ہوگا، جیسے کہا جائے ”هذا الحكم ثابت“ اس دعویٰ پر دلیل یہ قائم کی جائے۔

”لأنه كلما دل القیاس علی ثبوت هذا الحكم، یکون هذا الحكم ثابت لکن القیاس دل علی ثبوت هذا الحكم فیکون ثابتاً“

یعنی استثناء عین مقدم کا کیا گیا ہے اور نتیجہ عین ثالی ہے۔

تنبیہ:

کبھی وہ قضیہ کلیہ یعنی اصول فقہ کے مسائل میں مذکور تو نہیں ہوگا، لیکن وہ قضیہ جو اصول فقہ کے مسائل سے ہے اس میں مندرج ہوگا۔ دلیل اس صورت میں بھی درست ہوگی۔ جیسے کہا جائے۔

”کلمادل القیاس علی الوجوب فی صورة النزاع یشبث الوجوب فیہا“

یہ مقدمہ اگرچہ اصول فقہ کے مسائل سے نہیں لیکن اصول فقہ کے مسائل سے ایک مقدمہ کے تحت مندرج ہے، وہ یہ ہے۔

”کلمادل القیاس علی ثبوت کل حکم ہذا شانہ یشبث ہذاالحکم“

چونکہ وجوب بھی اس حکم کی جزئیات سے لھذا گویا کہ یہ کہا گیا ہے۔

”کلمادل القیاس علی الوجوب یشبث الوجوب وکلمادل القیاس علی الجواز یشبث الجواز“

یہ ملازمہ دلیل کے دو مقدمہ میں سے ایک مقدمہ اصول فقہ کے مسائل سے بطریق تضمن بن گیا۔

فائدہ عظیمہ:

مرکب تام جس میں صدق و کذب کا احتمال پایا جائے تو اس میں اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ یہ حکم پر مشتمل ہے تو اسے حکم کہا جاتا ہے، اور اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ اس میں صدق و کذب کا احتمال پایا گیا ہے تو اسے خبر کہا جاتا ہے، اور اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ یہ حکم کا فائدہ دے رہا ہے تو اسے اخبار کہا جائے گا۔ اور اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ یہ جز و لیل ہے تو اسے مقدمہ کہا جائے گا، اور جب یہ لحاظ کیا جائے کہ دلیل کے ذریعے اسے

طلب کیا گیا ہے تو اسے مطلوب کہا جائے گا، اور جب یہ لحاظ کیا جائے کہ یہ دلیل سے حاصل ہو رہا ہے تو اسے نتیجہ کہا جائے گا، اور جب یہ لحاظ کیا جائے کہ یہ علم میں واقع ہوتا ہے اور اس کے بارے میں پوچھا جاتا ہے تو اسے مسئلہ کہا جاتا ہے۔ سب صورتوں میں ذات ایک ہے، اعتبارات مختلف ہیں، مختلف اعتبارات کی وجہ سے نام بھی مختلف ہو گئے۔

چند ضروری اصطلاحات:

محکوم علیہ کو قضیہ حملیہ میں موضوع کہتے ہیں اور محکوم بہ کو محمول کہتے ہیں مطلوب کے موضوع کو اصغر کہتے ہیں اور محمول کو اکبر کہتے ہیں، اور دلیل کے جس مقدمہ میں اصغر ہوا سے صغریٰ اور جس میں اکبر ہوا سے کبریٰ کہتے ہیں۔ دونوں مقدمے امر متکرر پر مشتمل ہوتے ہیں وہ جزء جس کا تکرار پایا جائے اسے اوسط کہتے ہیں۔ اوسط اگر محمول ہو صغریٰ میں اور موضوع ہو کبریٰ میں تو وہ شکل اول ہے۔ اور اگر دونوں مقدمات میں محمول ہو تو شکل ثانی، اور اگر دونوں مقدمات میں موضوع ہو تو شکل ثالث اور اگر صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہو تو شکل رابع۔ جب کہا جائے ”الحج واجب“ یہ دعویٰ اور مطلوب ہے، اس پر دلیل یہ قائم کی گئی۔

”ان الحج مأمور الشارع وکل مأمور الشارع فهو واجب“

نتیجہ نکلا ”الحج واجب“ لہذا الحج اصغر اور واجب اکبر اور مأمور

الشارع اوسط ہے۔

ہر دلیل اولہ شرعیہ سے حکم ثابت ہوتا ہے لیکن شرائط پائی جائیں (شکل اول وغیرہ کی جو شرائط ہیں وہ پائی جائیں) اور دلیل منسوخ نہ ہو، اور اس کا کوئی معارض مساوی بھی اور راجح بھی نہ ہو، اور دلیل کا کوئی مقدمہ بھی مجتہد کی رائے کے مخالف نہ ہو

ورنہ وہ دلیل باطل ہوگی۔ دلیل جب ان تمام مذکورہ اشیاء پر مشتمل ہوگی تو نتیجہ یقینی ہوگا۔ لہذا واضح ہوا کہ فقہ علم ہے احکام کا جوادلہ سے ثابت ہوں، چونکہ مقلد کا قول دلیل نہیں ہوتا، اسلئے اسے فقہ بھی نہیں کہا جاتا، ہاں البتہ مجازی طور پر مقلد کو بھی فقیہ کہا لیا جاتا ہے، وہ اس طرح کہ احکام تک دلیل کے ذریعے مجتہد پہنچتا ہے، اسلئے مجتہد کا قول حقیقی طور پر دلیل ہے اور مقلد کا قول اس طرح دلیل ہوگا کہ وہ کہتا ہے۔

”هذا الحكم واقع عندي لأنه ادى اليه رأى ابى حنيفة رحمه

الله وكل ما ادى اليه رأيه فهو واقع عندي“

یہ حکم میرے نزدیک ثابت ہے، اسلئے کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی رائے اس حکم تک پہنچی ہوئی ہے، جس مسئلہ میں آپ کی رائے پائی جائے وہ ہی میرے نزدیک ثابت ہے۔ دوسرا قضیہ ”کل ما ادى اليه رأيه فهو واقع عندي“ اصول فقہ سے ہے۔

اعتراض: مقلد کبھی صاحبین کے قول پر عمل کرتا ہے تو اس کا یہ کہنا کیسے درست ہے کہ جس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ارشاد گرامی پایا جائے وہ میرے نزدیک ثابت ہے

جواب: صاحبین کا قول بھی حقیقت میں امام اعظم رحمہ اللہ کا قول ہی ہوتا ہے یا تو آپ نے اس سے رجوع کر لیا ہوتا یا آپ کے نزدیک وہ دلیل مرجوح ہوتی ہے۔ جب مقلد کے قول کو بھی فقہ کہا جائے تو اصول فقہ کی تعریف یہ ہوگی۔

”هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه“

کہ اصول فقہ وہ علم ہے جس کے قواعد کے ذریعے انسان مسائل فقہ تک پہنچ سکے (آگے عام ہے کہ اپنے اجتہاد سے یا مجتہد کے قول سے وہاں تک رسائی ہو)۔

یہی وجہ ہے:

کہ جن حضرات نے فقہ کے حقیقی معنی کی طرف توجہ کی انہوں نے اپنی کتب میں تقلید اور استفتاء کے مسائل کو ذکر نہیں کیا، اور جن حضرات نے عموم المجاز کا لحاظ کیا ہے ان حضرات نے اپنی کتب میں تقلید اور استفتاء کے مسائل کو ذکر کیا ہے۔

دونوں تعریفوں میں وجہ فرق کیا ہے؟

وہ یہ وجہ فرق پائی گئی ہے کہ پہلی تعریف میں ہے ”یتوصل الی الفقہ“ اور دوسری تعریف میں ہے ”یتوصل بها الی مسائل الفقہ“ چونکہ فقہ ”هو العلم بالاحکام من الادلة“ ہے لہذا پہلی تعریف کے مطابق مجتہد کا علم اولہ سے احکام تک پہنچائے گا، اور دوسری تعریف کے مطابق مجتہد کے دلائل سے مقلد کا علم مسائل فقہ تک پہنچائے گا۔ کیونکہ مقلد کا اپنا علم اولہ اربعہ سے حاصل نہیں ہوتا۔ یا یوں کہا جائے کہ مجتہد کی نظر دلیل پر ہوتی ہے اور مقلد چونکہ مجتہد کی رائے کو حق سمجھتا ہے اس لئے اس کی نظر مدلول پر ہوتی ہے، یعنی مسائل مستنبطہ من الادلۃ کی طرف مقلد کی توجہ ہوتی ہے۔

”هذا الذى ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل واما بالنظر الى

المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية“

ابھی تک دلیل کے متعلق مسائل ذکر کئے گئے ہیں، لیکن مدلول یعنی حکم کے متعلق مسئلہ یہ ہے کہ ممکن ہے اسے کلیہ ثابت کیا جائے کہ یہ حکم کس نوع سے ہے اس کی علت کیا ہے، اس کی علت نص میں پائی جاتی ہے قیاس میں نہیں، قیاس سے تو صرف یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ اس مسئلہ قیاسیہ کی علت کتاب یا سنت یا اجماع میں پائی جاتی ہے۔

”ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف“

وہ بحثیں جن کا تعلق محکوم بہ سے ہوتا ہے ان کو یہاں ذکر کیا جا رہا ہے، محکوم علیہ سے مراد مکلف ہے۔ وہ اباحت جو مکلف سے متعلق ہیں وہ یہ کہ مکلف کی اہلیت کو پہچانا جائے اور عوارض سماویہ اور کسبیہ کے پائے جانے یا نہ پائے جانے کو دیکھا جائے، کیونکہ محکوم علیہ کے اختلاف سے احکام مختلف ہو جاتے ہیں، اسی طرح عوارض کے پائے جانے یا نہ پائے جانے سے احکام مختلف ہوتے ہیں، اب مسائل فقہ کو ثابت کرنے کیلئے دلیل اس طرح مرکب ہوتی ہے۔

”هذا الحكم ثابت لأنه حكم هذا شأنه، ومتعلق بفعل هذا شأنه، وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه، ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم، ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس شأنه هذا“

یہ تمام صغریٰ ہے، کبریٰ یہ ہے کل حکم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت“ یعنی مختصر پر یوں کہا جائے۔

”هذا الحكم موصوف بالصفات المتعددة المذكورة وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت“

نتیجہ یہ نکلا:

فهذا الحكم يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت“

کبریٰ کے متعلق مصنف رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے ”فهذا القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه“ یہ قضیہ اخیرہ اصول فقہ کے مسائل سے ہے، اس پر میر سید شریف رحمہ اللہ نے اپنے حاشیہ میں بیان کیا کہ ماتن کے قول ”فهذه“

القضية الاخيرة الخ "پتہ چلا کہ صغری مسائل اصول فقہ سے نہیں کیونکہ وہ علم بالقواعد نہ کہ "علم بالمسائل بالقواعد" ہے۔

دلیل بطریق ملازمہ یوں ہوگی:

"کَلِمَا وَجَدَ قِيَاسُ مَوْصُوفٍ بِهَذِهِ الصِّفَاتِ دَالٌ عَلَى حُكْمِ مَوْصُوفٍ بِهَذِهِ الصِّفَاتِ يَثْبُتُ ذَلِكَ الْحُكْمُ"

یہ قیاس شرطی اتصالی ہے، اس میں سے استثناء کیا عین مقدم کو نتیجہ نکلا عین تالی، یعنی جب کہا جائے لکنہ وجد القیاس الموصوف بهذا الصفات المخ (نتیجہ نکلا) فوجد ذلك الحكم۔

"فَعَلِمَ أَنَّ جَمِيعَ الْمَبَاحِثِ الْمَتَقَدِّمَةِ مَنْدَرَجَةٌ تَحْتَ تِلْكَ الْقَضِيَةِ الْكَلِيَّةِ"

تو اسی سے

پتہ چل گیا کہ تمام ابحاث جو پہلے ذکر کی گئی ہیں وہ اس قاعدہ کلیہ کے تحت داخل جو مسائل فقہ کی دلیل کا ایک مقدمہ بن رہا ہے، جو پہلے تو صل قریب بیان کیا گیا ہے اس کا یہی مطلب ہے۔

قضیہ کلیہ عام ہے خواہ شکل اول وغیرہ میں مذکور ہو، یا دلیل ملازمہ میں مذکور ہو، خواہ یوں کہیں "کل حکم کذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت" یا یوں کہا جائے "کَلِمَا وَجَدَ دَلِيلُ كَذَا دَالٌ عَلَى حُكْمِ كَذَا يَثْبُتُ ذَلِكَ الْحُكْمُ" اس بحث سے یہ مسئلہ ثابت ہو گیا کہ اس علم میں اولہ شرعیہ کلیہ اور احکام کلیہ سے بحث ہوگی، اولہ مثبت ہوتی ہیں احکام کیلئے، اور احکام اولہ سے ثابت ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے اس علم میں اولہ کے متعلق اشیاء کی ابحاث پائی جاتی ہیں، یا احکام کے متعلق

اشیاء کی اسباب پائی جاتی ہیں۔

”لموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحکام“

اس علم کا موضوع اولہ شرعیہ اور احکام ہیں، کیونکہ اس علم میں ان دو چیزوں کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے، اولہ کے عوارض ذاتیہ ”ہی اثبات الحکم“ وہ حکم کو ثابت کرنا ہے، اور احکام کے عوارض ذاتیہ ہی ثبوتھا بتلک الادلہ کہ احکام کا اولہ سے ثابت ہوتا ہے۔

عوارض جمع ہے عرض کی، عرض وہ ہے جو اس پر محمول ہو اور خارج ہو، عرضی ذاتی اسے کہا جاتا ہے جس کا منشأ ذات ہو، اس کی پھر تین قسمیں ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ عرض لاحق ہو کسی چیز سے اس کی ذات کی وجہ سے جیسے ادراک لاحق ہوتا ہے انسان کو۔

(۲) ایک چیز کو عرضی لاحق ہو بواسطہ تعجب کے۔

(۳) عرض لاحق ہو بواسطہ امر عام کے لیکن اس میں داخل ہو، یعنی جزء ہو جیسے انسان کو تحرک لاحق ہے بواسطہ حیوان کے، حیوان انسان سے عام ہے لیکن انسان میں داخل ہے، کیونکہ حیوان انسان میں داخل ہے اسلئے کہ انسان کہا جاتا ہے حیوان ناطق ”کو، اعراض ذاتیہ علم کے موضوع پر محمول ہوں گی جیسے ہمارا قول ”الکتاب یثبت الحکم قطعاً“ کتاب اللہ حکم کو قطعی طور پر ثابت کرے گی۔ یا محمول ہوں گی انواع موضوع پر جیسے کہا جائے ”الامر بفید الوجوب“۔

قوله فیبحث فیہ:

میں فاء علم کی حد سے متعلق ہے، مطلب یہ ہو گیا۔

”اذا كان حداصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن الادلة والاحكام“

جب اصول فقہ کی حد (تعریف) یہ ہے تو ضروری ہے کہ اس میں اولہ اور احکام کی بحث پائی جائے۔

”وما يتعلق بها“ کا عطف اولہ پر، اور ”بہا“ میں ضمیر ”ادلہ“ کی طرف راجع ہے، مطلب یہ ہو گیا کہ اور اولہ کے متعلقات کی بحث پائی جائے، متعلقات سے مراد وہ اولہ ہیں جن میں اختلاف ہے، ہمارے نزدیک وہ دلائل نہیں، بعض ائمہ کے نزدیک وہ اولہ ہیں، جیسے استحسان، استصحاب حال، اولہ مقلد، مستفتی۔

اور یہ بھی مراد ہے کہ اولہ اربعہ سے متعلق وہ بھی ہیں جن کو حکم کے ثابت کرنے میں دخل ہو جیسے اجتہاد وغیرہ کی بحث ”واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلاثة اقسام“ اولہ کے عوارض ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں۔

- (۱) بعض عوارض ذاتیہ وہ ہیں جن سے بحث کی جاتی ہے کہ یہ مثبت للاحكام ہیں۔
- (۲) بعض سے اس حیثیت سے بحث نہیں کی جاتی لیکن ان کو مثبت للاحكام کے ساتھ ملحق ہونے کا دخل حاصل ہوتا ہے جیسے عام، مشترک یا خبر واحد وغیرہ۔
- (۳) بعض وہ ہیں جو اس طرح بھی نہیں لیکن عربیت کی ابحاث کا ضمن داخل ہے عوارض ذاتیہ سے جیسے ثلاثی ہو یا رباعی، اسی طرح قدیم یا حادث وغیرہ کے متعلق بحث کرنا۔

”فالقسم الاول يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم“

پہلی قسم ان قضایا میں محمول بنتے ہیں جو اس علم کے مسائل ہیں۔

”والقسم الثانی يقع اوصافا وقيودا الموضوع تلك
القضايا“

دوسری قسم جو اس علم کے مسائل ہیں جو قضایا ہوتے ہیں، ان کے قضایا کے موضوعات کے وہ اوصاف اور قیود بنتے ہیں، جیسے کہا جائے کہ وہ خبر جسے ایک شخص روایت کرے وہ حکم میں غلبہ ظن ثابت کرتی ہے، اور کبھی ان قضایا کے موضوعات بنتے ہیں جیسے کہا جائے ”العام یوجب الحکم قطعاً“ عام حکم قطعی طور پر واجب کرتا ہے۔ اور کبھی قضایا میں محمولات بنتے ہیں جیسے کہا جائے ”النکرة فی موضع النفی عامة“ نکرہ مقام نفی میں عام ہوتا ہے

”و كذلك الاعراض الذاتية للحکم ثلاثة اقسام ایضا“
اسی طرح حکم کے اعراض ذاتیہ بھی تین قسمیں ہیں۔

”الاول ما یكون مبحوثا عنها وهو کون الحکم ثابتا بالادلة
المذكورة“

پہلی قسم سے بحث کی جاتی ہے، وہ یہ کہ حکم اولہ سے ثابت ہے۔

”والثانی ما یكون له مدخل فی لحوق ما هو مبحوث

عنها ککونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبی ونحوه“

دوسری قسم یہ ہے کہ مبحث عنها سے متعلق ہوں جیسے بالغ یا نابالغ کے فعل سے متعلق ابحاث۔

”والثالث ما یكون ما لا یكون كذلك“

تیسری قسم وہ ہے جو مبحث عنه بھی نہ ہو اور مبحث عنه سے متعلق بھی نہ ہو۔

پہلی قسم:

دوسری قسم:

محمول ہوتے ہیں ان قضایا کے جو اس علم کے مسائل ہوتے ہیں۔

ان قضایا کے موضوعات کے اوصاف و قیود بنتے ہیں۔ اور کبھی موضوع بنتے ہیں،

اور کبھی محمول بنتے ہیں۔ جیسے کہا جائے۔ ”الحکم المتعلق بالعبادة یثبت بخبر الواحد“ رور کہا جائے العقوبة لا یثبت بالقیاس۔ یا کہا جائے زکوة الصبی عبادة۔
تیسری قسم:

دونوں قسموں کی (یعنی عوارض ذاتیہ لادلہ اور عوارض ذاتیہ للاحکام) اس علم اور اس کے مسائل سے جدا ہے۔

”و یلحق به البحث عما یثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما یعلق به“

”و یلحق به“ میں ضمیر مجرور بحث کی طرف راجع ہے جو ”بحث“ سے دلالت سمجھا رہا ہے۔

وقوله عما یثبت:

سے مراد وہ احوال ہیں جو ثابت ہوتے ہیں۔ ”وقوله عما یعلق به“ میں مجرور ضمیر حکم کی طرف لوٹ رہی ہے، حکم سے متعلق حاکم اور محکوم بہ اور محکوم علیہ ہیں۔ ”قوله و یلحق به یحتمل امرین“ ماتن کے قول و یلحق به میں دو چیزوں کا احتمال پایا گیا ہے۔ ایک یہ کہ اس سے مراد یہ ہو کہ حکم کی بحث کو اولہ کی بحث کے بعد ذکر کیا جا رہا ہے، یعنی اس علم کا موضوع اولہ اور احکام ہیں۔

اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس علم کا موضوع فقط اولہ ہیں، اور احکام کی بحث کو اس کے ساتھ ملحق کیا جا رہا ہے، مسئلہ یہ ہو گیا ”اصول الفقہ ہی ادلة الفقہ“ اصول فقہ صرف اولہ فقہ ہیں، پھر اولہ فقہ چونکہ حکم سے ثابت ہوتا ہے، اس لحاظ پر حکم کی بحث بھی کر لی جاتی ہے اور حکم کے ساتھ ملحقات کی بحث بھی کر لی جاتی ہے جو حقیقت

میں اس علم سے خارج ہے۔ لواحق وتوابع قلیل ہیں جو اس علم کے مسائل کے تابع کر کے ذکر کر لئے جاتے ہیں۔

جس طرح منطق کا موضوع، تصورات اور تصدیقات ہیں اس لحاظ پر کہ وہ ”موصل الی التصور والتصدیق“ ہیں۔ (تصور اور تصدیق تک پہنچانے والی ہیں) موصل الی التصور کی بحث اس طرح ہوگی کہ یہ حد ہے یا رسم ہے یہ تصور تک پہنچانے والی چیزیں، کبھی بحث ہوگی کہ یہ جنس ہے یا فصل ہے یا خاصہ ہے۔ یہ بالواسطہ موصل الی التصور ہیں، کیونکہ ان سے حد یا رسم بنتی ہے جو تصور تک پہنچاتی ہیں۔

احوال تصدیق:

کے متعلق جب یوں بیان کریں کہ یہ حجت ہے تو یہ موصل الی التصدیق کی بحث ہوگئی کیونکہ حجت سے ہی مجہول تصدیق حاصل ہوتی ہے۔ اور جب قضیہ یا عکس قضیہ یا نقیض قضیہ کی بحث کریں تو وہ بالواسطہ موصل الی التصدیق کی بحث ہوگی، کیونکہ ان سے حجت بنتی ہے۔ جو موصل الی التصدیق ہے۔

وقوله هو الحكم:

اگر حکم سے مراد ”خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفین“ لیا جائے، تو وہ خطاب تو قدیم ہے۔ اس صورت میں اولہ اربعہ سے حکم کے ثبوت کا مطلب یہ ہوگا کہ اولہ کے ذریعے حکم کے ثبوت کا ہمیں علم حاصل ہو گیا۔

اور حکم سے مراد اثر خطاب لیا جائے جیسے وجوب اور حرمت، تو ثبوت اس کا بعض اولہ اربعہ سے صحیح ہوگا اور بعض سے صحیح نہیں ہوگا، جیسے قیاس مثلاً، اس لئے کہ قیاس وجوب کیلئے مثبت نہیں، بلکہ ہمارا وجوب کے متعلق غلبہ ظن ہے۔ وجہ اس کی واضح ہے کہ

”ان القیاس مظهر لامثبت لیکون المراد بالاثبات اثبات غلبه

الظن“

قیاس مظهر ہے مثبت نہیں، لہذا قیاس کے متعلق جب یہ کہا جائے کہ ”اس قیاس سے یہ حکم ثابت ہو رہا ہے“ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ حکم غلبہ ظن سے ثابت ہو رہا ہے، یعنی مثبت غلبہ ظن ہے، نہ کہ قیاس۔

اعتراض:

اس پر اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ ایک لفظ کا حقیقی معنی اور مجازی معنی بیک وقت جائز نہیں، تو یہ کہنا کس طرح درست ہے کہ یہاں حکم ثابت ہے، یہاں علم کا ثبوت ہو رہا ہے، اور یہاں غلبہ ظن حاصل ہو رہا ہے۔

توضیح میں تو صرف اعتراض ہی کیا گیا ہے، لیکن راقم کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ مراد تو حقیقی معنی ہی ہے کہ ”اولہ کے ذریعے حکم ثابت ہو رہا ہے“ بعد میں اس میں عموم ثابت کیا گیا کہ حکم کا ثبوت عام ہے بلا واسطہ ہو یا بالواسطہ ہو، اب یہ ثبوت علم یا ثبوت غلبہ ظن کو بھی شامل ہو گیا۔

ضمنی ابحاث:

مصنف فرماتے ہیں جب میں نے موضوع اور مسائل کو ذکر کیا تو میرے ارادہ میں یہ آگیا کہ کچھ وہ مسائل بھی بیان کروں جو مفید تو ہیں، لیکن اس علم کے وہ مسائل نہیں۔ ان مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ بعض حضرات نے یہ ذکر کیا کہ ایک علم کے چند موضوع ہو سکتے ہیں جیسے علم طب کا موضوع انسان کا بدن بھی ہے اور دوائیں بھی کیونکہ طب میں ادویہ کے متعلق بحث بھی ہوتی ہے۔ لیکن ان حضرات کا یہ قول صحیح نہیں۔

تحقیق اس میں یہ ہے کہ مجوٹ عنہ علم میں اگر ایک چیز کی اضافت دوسری کی طرف ہو جیسے ”اصول الفقہ“ اس میں بحث کی جاتی ہے کہ اولہ حکم ثابت کرتی ہیں۔ اسی طرح منطق میں بحث ہوتی ہے ”ایصال تصور الی التصور“ سے، یا بحث ہوتی ہے ”ایصال تصدیق الی تصدیق“ سے۔ اور کبھی بعض عوارض کا مجوٹ عنہ میں دخل ہوتا ہے جو دو مضامین میں سے ایک مضاف سے بعض ابحاث پیدا ہوتی ہیں، اور بعض دوسری ابحاث دوسرے مضاف سے پیدا ہوتے ہیں۔

”فموضوع هذا العلم كلا المضافين“

تو موضوع اس علم کا دونوں مضاف ہونگے۔

علامہ تفتازانی بیان فرماتے ہیں، قوم نے تصریح کی ہے کہ اشیاء کثیرہ ایک علم کا موضوع بنتی ہیں شرط یہ ہے کہ ان میں مناسبت پائی جائے۔
وجہ مناسبت کی دو صورتیں ہیں۔

صورت اول:

ایک یہ کہ ان کا ”ذاتی“ میں اشتراک ہو، جیسے خط، سطح اور جسم تعلیمی ہندسہ کیلئے، بیشک یہ ایک جنس میں شریک ہیں، وہ ہے مقدار، یعنی کم متصل قار الذات۔

صورت ثانی:

اور یا ”عرض“ میں ان کا اشتراک ہوگا جس طرح انسان کا بدن اور اس کے اجزاء، اور غزائیں اور دوائیں، اور ارکان اور مزاج وغیرہ یہ تمام موضوعات طب ہیں کیونکہ سب ”صحت“ میں مشترک ہیں۔

”وان لم یکن المبحوث عنه الاضافة لایکون موضوع العلم

الواحد اشیاء کثیرہ“

ہے، اگر کثیر موضوع لہ کیلئے وضع بھی کثیر ہوں تو وہ مشترک ہے۔ جیسے لفظ عین کی وضع آنکھ اور سونے اور چشمے اور میزان کی درمیانی رسی وغیرہ کیلئے علیحدہ علیحدہ ہے، اگر کثیر کیلئے وضع ایک ہے تو پھر دیکھیں وہ کثیر تمام عدد معین میں محصور ہیں باعتبار دلالت لفظ کے یا نہیں۔ اگر محصور نہیں تو پھر دیکھیں کہ لفظ اپنے کثیر تمام افراد کو شامل ہے یا نہیں، اگر شامل ہے تو وہ عام ہے۔ اور اگر تمام کو شامل نہیں تو وہ ہے جمع منکر (نکرہ) اور اگر محصور ہو تو وہ اقسام خاص سے ہے۔

اگر وضع ایک کیلئے ہو:

تو دیکھیں ایک شخص کیلئے وضع ہے یا ایک نوع کیلئے یا ایک جنس کیلئے، یہ تینوں قسمیں خاص کی ہیں خصوص شخصی خصوص نوعی اور خصوص جنسی۔

”فالعام لفظ وضع وضعا واحدا کثیر غیر محصور مستغرق
لجميع ما يصلح له“

عام وہ لفظ ہے جس کی ایک وضع پائی جائے کثیر غیر محصور کی جو بھی اس کے
آحاد (افراد) بننے کی صلاحیت رکھیں ان تمام کو شامل ہو۔

فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك:

وضعا واحدا“ کے قول سے مشترک نکل گیا کیونکہ اس میں وضع کثیر پائی جاتی ہیں۔

وقوله لكثير يخرج مالم يوضع لكثير كزيد وعمر:

”لكثير“ کے قول سے وہ الفاظ نکل گئے جو کثیر کیلئے وضع نہیں کئے جاتے

جیسے زید، عمرو وغیرہ۔

وقوله غير محصور يخرج اسماء العدد:

غیر محصور کے قول سے اسماء عدد نکل گئے، جیسے مائے کا لفظ ہے اس میں ایک

وضع کثیر کیلئے پائی گئی، یہ تمام احاد جن کیلئے اس میں صلاحیت پائی گئی ان کو شامل ہے، لیکن وہ کثیر محصور ہیں ”وقولہ مستغرق لجميع ما یصلح لہ“ یہ قول کہ جن احاد کیلئے اس کی صلاحیت پائی گئی ہو ان تمام کو وہ شامل ہو، اس سے جمع منکر نکل گئی، جیسے ”رأیت رجالا“ ”والاف جمع منکر“ کا یہ معنی ہے کہ تمام افراد کو اگر شامل نہ ہو تو وہ جمع منکر ہوگی۔

جمع منکر خاص و عام میں واسطہ ہے یا نہیں؟

اس میں دو مذہب ہیں ایک فخر الاسلام اور بعض مشائخ کا۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ جمع منکر عام میں داخل ہے کیونکہ ان کے نزدیک استغراق کی کوئی قید نہیں مستغرق ہوا نہ ہو۔ یعنی لفظ تمام احاد جن کی صلاحیت رکھتا ہے ان کو شامل ہو یا نہ وہ عام ہے۔ لیکن مصنف اور بعض محققین نے مستغرق لجميع ما یصلح لہ کی قید لگائی ان کے نزدیک جمع منکر خاص اور عام کے درمیان واسطہ ہے۔

جیسے کہا جائے ”رأیت الیوم رجالا“ یقینی طور پر معلوم ہے کہ تمام مردوں کو ایک وقت نہیں دیکھا جاتا۔

وان کان محصورا کالعدد والتثنیۃ او وضع للواحد فخاص:

اگر کثیر محصور ہوں جیسے عدد، یا تثنیہ ہو یا ایک کیلئے وضع ہو تو یہ خاص ہے۔ وہ ایک باعتبار شخص کے ہو جیسے زید یہ خاص شخص ہے۔ اور یا باعتبار نوع کے ہو جیسے رجل یہ خاص نوعی ہے۔ یا باعتبار جنس کے ہو جیسے انسان، فرس وغیرہ یہ خاص جنسی ہے۔

ثم المشترك ان ترجع بعض معانیہ بالرأی یسمی مؤولا:

مشترک کے بعض معانی کو اگر رائے سے ترجیح دیں تو اسے مؤول کہا جائے

گا۔ ہمارے اصحاب نے لفظ کو باعتبار صیغہ اور لغۃ کے یعنی باعتبار وضع کے چار چیزوں پر منقسم کیا ہے، خاص، عام، مشترک اور مؤول، لیکن مصنف نے تقسیم میں تین قسموں کو ذکر کیا ہے، مؤول کو ذکر نہیں کیا۔

”لأنه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأى المجتهد“

اس لئے کہ مؤول باعتبار وضع کے کوئی مستقل قسم نہیں، بلکہ مجتہد کی رائے سے قسم بنتی ہے۔

پھر ایک اور تقسیم اور اس میں اقسام کو جاننا ضروری ہے:

وہ تقسیم یہ ہے کہ اسم ظاہر کا معنی وہی ہو جس کیلئے مشتق منہ وضع بمع وزن مشتق کے تو وہ صفت ہے، اسم ظاہر کی قید سے اشارہ کہ وہ اسم ضمیر اور اسم اشارہ نہ ہو، صفت مشتق ہوگی اس میں معنی بعینہ مشتق منہ والا ہوگا جس کیلئے وہ وضع ہے۔ جس طرح ضارب اور مضروب مشتق ہیں ضرب سے!

فالضارب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه

معنى الضرب مع المفعول“

ضارب کا معنی ہے ضرب مع الفاعل اور مضروب کا معنی ضرب مع

المفعول ہے۔

یہی مطلب ہے جن حضرات نے صفت کی تعریف کی ہے ”الصفة ما دل

على ذات مبهمه“ صفت وہ ہے جو ذات مبہمہ پر دلالت کرے، اور یہی مطلب

ہے ماتن کے قول ”معناه عين ما وضع له“ کا۔

”واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان

والآلة ونحو ذلك من المشتقات“

اور ماتن کے قول ”مع وزن المشتق“ سے اسم زمان اور مکان اور آلہ سے

اور اس قسم کے مشتقات سے احتراز ہو گیا، کیونکہ ”مقتل“ کا معنی قتل مع المفعول

نہیں۔ یہ معنی ”ما یصدر عنہ الفعل“ یا ”ما وقع علیہ الفعل“ میں پایا جاتا ہے۔ ”والا فان تشخص معناه فعلم والافاسم جنس“ اگر اس کا معنی عین ما وضع لہ کا نہیں تو بھردیکھیں کہ معنی اس کا مشخص ہے یا نہیں، اگر مشخص ہے تو علم ورنہ اسم جنس۔

وہما امامشتقان اولاً:

وہ دونوں یعنی علم اور جنس کبھی مشتق ہوتے ہیں، اور کبھی مشتق نہیں ہوتے، مشتق کی مثال خاتم اور مقتل۔ البتہ مشتق کی مثال ضارب دینی درست نہیں کیونکہ ضارب صفت ہے جو جنس کی قسم ہے، جن میں اشتقاق نہ پایا گیا ہو ان کی امثال ”زید اور رجل“ ہے۔

پھر ہر ایک صفت اور اسم جنس:

سے سبھی ہو بلا قید تو اسے مطلق کہتے ہیں، اگر مع قید ذکر کیا جائے تو مقید، یا مراد تمام اشخاص ہوں تو عام، یا بعض معین مراد ہوں گے تو اسے معہود کہا جائے گا یا غیر معین مراد ہوں تو نکرہ، اسی سے یہ پتہ چل گیا۔

”النكرة هي ما وضع لشي لا بعينه عند الاطلاق للسامع“

کہ نکرہ وہ ہے جس کو غیر معین کیلئے وضع کیا گیا ہو

عند الاطلاق للسامع ”والمعرفة ما وضع لمعين عند

الاطلاق للسامع“

معرفہ اسے کہتے جس کو وضع کیا جائے غیر معین کیلئے عند الاطلاق

للسامع۔ معرفہ اور نکرہ دونوں کے ساتھ عند الاطلاق للسامع کی قید لگائی

گئی، اس لئے کہ معرفہ اور نکرہ میں وضع کے وقت تعیین اور عدم تعیین کا کوئی فرق

نہیں۔ اور ”للسامع“ کہا ہے کیونکہ جب کوئی کہے ”جاء لی رجل“ تو ممکن ہے کہ

راقم کا موقف:

مفسرین کرام اور شارحین حدیث نے سینکڑوں مقامات میں ”لفظ“ کا استعمال قرآن پاک کے الفاظ مبارکہ کیلئے ”اللہ“ اور ”رسول اللہ ﷺ“ کیلئے کیا ہے۔ سب کو سوء ادب کا مرتکب قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اسلئے راقم کو علامہ تفتازانی کے تلوح والے الفاظ سے اتفاق ہے، توضیح کے ان الفاظ۔

”ان فی اطلاق اللفظ علی القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ اسقاط شی من الفم“ سے اتفاق نہیں۔

قرآن نظم اور معنی دونوں کا نام ہے:

البتہ امام حنیفہ رحمہ اللہ نے نظم کو نماز کے جواز کے حق میں خاص کر کے رکن لازم قرار نہیں دیا، بلکہ صرف معنی کا آپ نے اعتبار کیا ہے، اسی لئے آپ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص فارسی میں قرآن پاک کی نماز میں تلاوت کرے تو نماز جائز ہوگی۔

”وانما قال خاصة لأنه جعله لازماً في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لأنه ليس بقرآن لعدم النظم“

جو امام صاحب رحمہ اللہ کا قول بیان کیا گیا ہے وہ یوں بیان کیا۔

”لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلوة خاصة“

لفظ ”خاصة“ سے یہ بات سمجھائی کہ فارسی میں قرأت صرف نماز میں جائز ہے۔ نماز کے بغیر فارسی میں قرأت پر حکم قرآن ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ جس طرح جنبی شخص یا حیض و نفاس والی عورت قرآن فارسی میں پڑھیں تو ان کیلئے جائز ہے۔

تنبیہ: امام اعظم رحمہ اللہ نے صرف فارسی کے متعلق فرمایا تھا کہ فارسی

عربی کے قریب ہے فصاحت و بلاغت میں، کسی اور زبان میں قرآن پڑھنے کے جواز کا قول نہیں کیا۔ اور اس قول کا تعلق بھی آپ کے مستغرق فی التوحید ہونے سے تھا کہ کوئی شخص نماز میں عربی کی خوبصورتی سے عربی الفاظ کی طرف توجہ نہ کرے بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف خالص توجہ کرے۔

آپ نے جب یہ دیکھا:

کہ لوگ اس مسئلہ کو صحیح نہیں سمجھے غلط رنگ دے رہے ہیں، تو ”لکن الاصح انه رجع عن هذا القول“ اصح بات یہ ہے کہ آپ نے اس قول سے رجوع فرمالیا۔ اسی وجہ سے متن میں اس قول کو ذکر نہیں کیا گیا۔

صحیح یہ ہے جو ہمارے مشائخ نے بیان کیا ہے ”ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى“ کہ بیشک قرآن سے مراد نظم ہے جو معنی پر دال ہے، یعنی قرآن نظم اور معنی دونوں کا نام ہے۔

تنبیہ: توضیح میں جو یہ کہا گیا۔

”حتى لو قرأ آية“ اشارة الى انه لا يجوز الاعتقاد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر ايضا“
”حتى لو قرأ آية“ اس سے اس طرف اشارہ کر دیا گیا ہے کہ عادت بنانی اور پیشگی کرنی فارسی زبان میں جنبی کیلئے قرأت کی اسی طرح حیض و نفاس والی عورت کیلئے جائز نہیں بلکہ پاک شخص کیلئے بھی جائز نہیں۔

اعتراض:

متاخرین نے تو یہ کہا ہے کہ فارسی زبان میں آیت سجدہ کو تلاوت کرنے سے سجدہ تلاوت لازم آجاتا ہے اور فارسی زبان میں لکھے ہوئے قرآن کو بغیر طہارت کے

ہاتھ لگانا حرام ہے۔ اس سے تو پتہ چلا کہ متاخرین نے نظم کو لازم قرار نہیں دیا۔
فلا یصح قولہ خاصۃً "تو ماتن کا قول "خاصۃً" صحیح نہ رہا۔

جواب: جوہم نے ابھی تک مسئلہ ذکر کیا ہے وہ متقدمین کے قول کے مطابق ذکر کیا ہے، تحقیق پر مبنی قول متقدمین کا ہی ہے، اسی وجہ سے توضیح میں ماتن نے ذکر کیا۔

"ومشائخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنی"

ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ قرآن نظم اور معنی دونوں ہی ہیں۔

لیکن متاخرین کا قول احتیاط پر مبنی ہے وہ کہتے ہیں مقصود معنی سے حاصل

ہو جاتا ہے اس لئے فارسی زبان میں لکھے ہوئے قرآن کو بغیر طہارت کے ہاتھ نہ لگائے اور فارسی میں آیۃ سجدہ تلاوت پڑھنے پر سجدہ تلاوت بھی ضرور کرے۔

باعتبار وضعہ لہ:

یہ چار تقسیموں میں سے پہلی تقسیم ہے، یعنی باعتبار وضع کے اس کی تقسیم خاص،

عام اور مشترک وغیرہ کی طرف ہے، فخر الاسلام رحمہ اللہ نے بیان کیا "الاول فسی وجوہ النظم صیغۃ ولغۃ" پہلی تقسیم وجوہ نظم از روئے صیغہ اور لغۃ کے ہے۔
مطلب اس قول میں بھی وضع ہی ہے۔

ثم باعتبار استعمالہ:

پھر باعتبار استعمال کے تقسیم ثانی ہے کہ دیکھا جائے لفظ موضوع لہ میں

استعمال ہو رہا ہے یا غیر موضوع لہ میں۔

"ثم باعتبار ظهور المعنی عنہ وحقائہ ومراتبہما:

پھر تیسری تقسیم باعتبار ظہور معنی اور خفاء معنی اور ان کے مراتب کے بیان میں

ہے، اسی کو فخر الاسلام نے ان الفاظ سے بیان کیا۔

”والثانی فی وجوہ البیان بملک النظم“

دوسری تقسیم اس نظم کے وجوہ بیان میں ہے۔

مطلب اس کا بھی یہی ہے کہ دوسری تقسیم الفاظ کے معانی کے ظہور و خفاء۔

ظہور و خفاء کے مراتب کے بیان میں ہے۔

ہاں البتہ یہ خیال رہے:

کہ مصنف نے یہ تیسری تقسیم بتائی ہے اور باعتبار استعمال کے دوسری، اور

فخر الاسلام نے اس کا عکس بتایا ہے، باعتبار استعمال کے تیسری تقسیم بتائی ہے، اور

باعتبار وجوہ بیان کے دوسری تقسیم بتائی ہے۔

ثم فی کیفیۃ دلالتہ علیہ:

پھر چوتھی تقسیم الفاظ کی معانی پر دلالت کرنے کی کیفیت کے بیان میں ہے،

فخر الاسلام نے اسی کو یوں بیان کیا ہے ”والرابع فی وجوہ الوقوف علی احکام

النظم“ چوتھی تقسیم نظم کے احکام پر واقعی حاصل کرنے کی وجوہ کے بیان میں ہے۔

التقسیم الاول:

تقسیم اول جو لفظ کے معنی کی وضع کیلئے ہے اس کی پھر چند اقسام ہیں، جن

میں وجہ حصر یہ ہے۔

وجہ حصر:

لفظ موضوع کو دیکھا جائے کہ اس کی وضع کثیر کیلئے ہے یا ایک کیلئے، پہلی

صورت یعنی کثیر کیلئے وضع ہو تو اسے پھر دیکھا جائے کہ اس کی وضع بھی کثیر ہیں یا وضع ایک

اور وہ مصاحف کی دو تختیوں کے درمیان ہے۔ اس تعریف سے تمام آسمانی اور غیر آسمانی کتب سے احتراز ہو گیا، کیونکہ غیر آسمانی تو منقول یعنی منزل نہیں، اور آسمانی کتب ”منقول الینا“ نہیں، بلکہ پہلے رسول پر نازل ہیں۔

اعتراض:

علامہ ابن حاجب رحمہ اللہ نے اس تعریف پر اعتراض کیا کہ یہ تعریف تو مستلزم دور ہے، کیونکہ قرآن پاک کی تعریف میں کہا جاتا ہے ”القرآن بما نقل فی المصحف“ اور اگر پوچھا جائے ”ما المصحف“ مصحف کیا ہے؟ تو کہا جاتا ہے ”المصحف الذی کتب فیہ القرآن“ اس تعریف میں کتاب اللہ کا سمجھنا مصحف پر، اور مصحف کا سمجھنا قرآن پر موقوف ہو گیا، اسی کا نام دور ہے۔

جواب:

مصحف عرف میں معلوم ہے، مشہور و معروف ہے، تعریف کا محتاج نہیں۔

تحقیق بحث:

مصنف کہتے ہیں میں نے اس مقام پر تحقیق کا ارادہ کیا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ یہ تعریف انواع تعریفات میں سے کون سی نوع ہے، کیونکہ اتمام جواب اسی پر موقوف ہے۔ یعنی پہلے یہ تعین ہو جائے کہ یہ تعریف لفظ کتاب کی ہے یا قرآن کی ہے اور باقی کتب سے اس کیلئے تمیز بن جائے، یا کہ کلام ازلی کی تعریف ہے تو منقول کیسے وغیرہ اس قسم کی ابحاث پر مسئلہ کو سمجھنا موقوف ہے۔

”ولیس ہذا تعریف ماہیۃ الكتاب بل تشخیصہ فی

جواب ای کتاب برید ولا القرآن

یہ تعریف ”مانقل الینا الخ“ جو کی گئی، یہ کتاب کی ماہیت کی تعریف نہیں، بلکہ یہ کتاب کی تشخیص ہے جب کوئی سوال کرے ”تم کون سی کتاب مراد لیتے ہو؟ تو اس کے جواب میں یہ تعریف ذکر کی جاتی ہے جس سے کتاب اللہ کی تشخیص ہوتی ہے۔ یہ تعریف قرآن کی ماہیت کی بھی نہیں بلکہ تشخیص قرآن کی تعریف ہے، کیونکہ قرآن کا اطلاق کلام ازلی پر بھی ہوتا ہے اور کلام مقررہ پر بھی ہوتا ہے۔ جب یہ سوال کیا جائے کہ تم دونوں معانی میں سے کون سا معنی لیتے ہو تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے کہ ہماری مراد وہ ہے جو ”منقول الینا“ ہے، وہ مقررہ ہے کلام ازلی نہیں کیونکہ وہ منقول نہیں، یہ تعریف مستلزم دور نہیں۔

اگر تعریف ماہیت قرآن کی ہو تو مستلزم دور ہوگی، کیونکہ پھر مطلب یہ ہوگا کہ ماہیت قرآن کی تعریف یہ ہے کہ جو مکتوب فی المصحف ہو، اب مصحف سے مراد یہ معروف مصحف تو نہیں ہوں گی، اب مصحف کی تعریف ضروری ہوگی، وہ یہی ہوگی ”المصحف هو ما فیہ القرآن“

ان الشخصی لا یحد:

شخصی تعریف حد نہیں ہوتی، کیونکہ حد تو محدود کے اجزاء یعنی ذاتیات پر مشتمل ہوتی ہے، اور شخصی تعریف اجزاء پر مشتمل نہیں ہوتی۔

”ان الشخصی لا یحد“ لہ تاویلان:

شخصی کی حد نہیں ہوتی، اس کی دو تاویلیں ہیں۔

ایک: یہ کہ ہم مراد قرآن سے شخصی نہیں لیتے بلکہ ہم مراد یہ لیتے ہیں کہ قرآن وہ

کام میں اس میں اسوسی ترکیب پایا جائے، اب مطلب یہ ہوگا "القرآن لا یحد
کمال شہدہ کسی لا یحد" قرآن کی حد نہیں ہوتی جس طرح شخصی کی حد نہیں ہوتی۔

دوسری تاویل:

دوسری تاویل یہ ہے کہ اصطلاحات بعض اوقات مختلف ہوتی ہیں، اسلئے
شخصی کا معنی یہ ہوگا۔

"فمعنی بالشخصی هذه الكلمات مع التي لها مدخل في
هذا التركيب"

کہ شخصی کا اطلاق یہاں ان کلمات پر ہے جن میں ترکیب خاص پایا جائے۔
دونوں صورتوں میں تعریف ماہیت قرآن کی نہیں جسے حد کہا جائے، البتہ یہ قرآن کو
دوسری کتب سے ممتاز کرنے والی تعریف ہے۔

ابحاث الكتاب في بابين الاول في افادته المعنى والثاني

في افادة الحكم الشرعي

کتاب اللہ کی ابحاث کو دو بابوں میں ذکر کیا جا رہا ہے، ایک میں اس کا افادہ
معنی کا ذکر ہوگا اور دوسرے میں افادہ حکم شرعی کا ذکر ہوگا۔ اصل مقصود افادہ حکم شرعی
ہے لیکن وہ موقوف ہے افادہ معنی پر لہذا افادہ معنی کی بحث پہلے کی جائے گی، اس باب
میں خاص، عام مشترک اور مؤول کی ابحاث کا ذکر ہے "من حیث انها تفید
المعنی" اس حیثیت سے معنی کا فائدہ دیتی ہیں۔ دوسرے باب میں افادہ حکم شرعی کا
بیان ہے، اس میں امر سے بحث ہوتی ہے کہ امر وجوب کا فائدہ دیتا ہے، اور نہی سے
بحث ہوتی ہے کہ نہی حرمت کا فائدہ دیتی ہے "والوجوب والحرمة حکم

شرعی“ وجوب اور حرمت حکم شرعی ہیں۔

الباب الاول:

جب قرآن نظم ہے جو معنی پر دال ہو تو لفظ کی باعتبار معنی کے چار تقسیمیں بیان کیں، یعنی لفظ کی تقسیم باعتبار وضع کے ہوگی وہ اول تقسیم ہے۔ اور اگر باعتبار استعمال کے ہو تو وہ ثانی تقسیم ہے، اور اگر باعتبار دلالت کے ہو تو دیکھیں اس میں ظہور و خفاء کا اعتبار پایا جائے گا یا نہیں، اگر پایا گیا تو تقسیم ثالث و رابع۔ فخر الاسلام نے پہلی تین قسموں کو لفظ کی قسمیں بنایا ہے، اور چوتھی قسم کو لفظ اور معنی دونوں کی قسم بنایا ہے۔ اور چوتھی قسم سے خارج ہونے والی اقسام چار ہیں۔ ”عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالة النص اور اقتضاء النص“

قوله لما كان القرآن نظما:

نظم سے مراد یہاں لفظ ہے، البتہ لفظ ذکر نہیں کیا، اس لئے کہ لفظ کا ذکر قرآن پاک کیلئے عبادت کی قسم میں آتا ہے۔

”لان اللفظ فی الاصل اسقاط شیء من الفہم فلہذا اختار النظم مقام اللفظ“

اس لئے کہ اصل میں لفظ کا معنی ہے پھینکنا، اسی وجہ سے لفظ کی جگہ نظم کو اختیار کیا گیا

”فناوثر النظم رعاية للادب و اشارۃ الی تشبیہ الکلمات بالدر“ (تلویح)

نظم کو اختیار کیا گیا ہے ادب کا لحاظ کرتے ہوئے اور کلمات کو موتیوں سے تشبیہ کی طرف بھی اشارہ پایا گیا ہے

اگر محوٹ عنہ میں اضافت نہ پائی جائے اور ایک علم کا ایک ہی موضوع ہوگا، اشیاء کثیرہ موضوع نہیں ہوں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اتحاد علم اتحاد معلومات یعنی اتحاد مسائل سے ہوتا ہے۔ اور اختلاف علم اختلافات معلومات سے ہوگا۔ اگر علم سے مراد وہ جو اصطلاح میں ایک علم کہلاتا ہے سوائے وحدت کے معنی کے اعتبار سے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں، اسلئے کہ ہر ایک کی اصطلاح اپنی ہوگی، جیسے کہا جائے۔

”ان الفقہ والہنلسۃ علم واحد موضوعہ شیثان فعل المكلف والمقدار“

کہ بیشک فقہ اور ہندسہ ایک علم ہے (حالانکہ حقیقت میں دو علم ہیں) تو ان کا موضوع بھی دو چیزیں ہوں گی فعل مکلف اور مقدار۔

جو مثال بیان کی گئی ہے کہ طب کا موضوع دو چیزیں بدن انسان اور ادویہ وہ بھی حقیقت میں ایک ہی موضوع ہے بدن انسان کیونکہ ادویہ سے بحث طب میں اسلئے ہوتی ہے کہ یہ ادویہ بدن انسان کو صحیح کرتی ہیں، اور یہ دوائیں مرض کو بڑھاتی ہیں۔
دوسرا ضمنی مسئلہ:

قد یدکر الحیثیۃ فی الموضوعات“

کبھی موضوع میں حیثیت کا ذکر کیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ”موضوع هذا العلم هو ذلک الشی من حیث“ اس علم کا موضوع فلاں چیز ہے لیکن اس حیثیت سے کہ وہ اس طرح ہو۔ لفظ حیث کی وضع مکان کیلئے ہے لیکن استعارہ کے طور پر جہۃ الشی کیلئے بولا جاتا ہے۔

اب اس کی دو صورتیں ہیں:

”احدهما ان الشی مع تلک الحیثیۃ موضوع کما یقال

الموجود من حیث انه موجود موضوع للعلم الالہی

ان دونوں صورتوں میں سے ایک یہ ہے کہ ایک چیز بمع حیثیت کے موضوع ہو جیسے کہا جائے ”موجود من حیث انه موجود“ علم الہی کا موضوع ہے۔ تو اس میں ان اعراض سے بحث ہوتی جو اسے لاحق ہوں ”من حیث انه موجود“ کے۔

وضاحت:

وبہذا الاعتبار الحیثیة المذكورة فی الموضوع قد لا یکون

من الاعراض المبحوث عنها فی العلم

اس اعتبار سے حیثیت مذکورہ موضوع میں کبھی ان اعراض سے نہیں ہوتی

جن کے متعلق علم میں بحث کی جاتی ہے، جیسے کہا جائے ”الموجود من

حیث انه موجود“ علم الہی کا موضوع ہے۔

”فیبحث فیہ من الاعراض التی تلحقہ من حیث انه موجود“

تو اس میں ان اعراض سے بحث ہوتی ہے جو اسے لاحق ہوتی ”من حیث

انه موجود“ اس وجہ سے کہ وہ موجود ہیں، جیسے وحدت و کثرت، وجوب

وامکان قدم و حدوث، تجرد ولا تجرد، علیہ و معلولیہ، جوہریہ

وعرضیہ وغیرہ۔

”ولا یبحث فیہ عن تلک الحیثیة لان الموضوع ما یبحث

عن اعراضہ لا ما یبحث عنہ او عن اجزائہ“

اس حیثیت سے ان سے بحث نہیں ہوتی، کیونکہ موضوع وہ چیز ہوتی ہے

جس کے اعراض ذاتیہ سے بحث ہو خود اس چیز یا اس کے اجزاء سے بحث

نہ ہو۔

”ولسالیہما ان الحیثیة یکون بیاناً للاعراض الذاتیة المبحوث

عنہا“

دوسری صورت یہ ہے کہ حیثیت اعراض ذاتیہ کا بیان بنے جن اعراض سے بحث کی جارہی ہے۔

ممکن ہے:

کہ ایک کی اعراض ذاتیہ مختلف قسمیں ہوں اور علم میں کسی ایک نوع سے بحث کی جائے حیثیت اس نوع کا بیان بن جائے، جیسے کہا جائے کہ علم طب کا موضوع بدن انسان ہے لیکن بحیثیت صحت و مرض کے، اور علم ہیئت کا موضوع اجسام عالم ہیں لیکن بحیثیت شکل کے۔ یعنی علم طب کا موضوع بھی بدن و جسم ہے لیکن اس میں صحت و مرض کی حیثیت کا اعتبار ہے۔ اور علم ہیئت کا موضوع بھی اجسام ہی ہیں لیکن ان شکل کی حیثیت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ ایک علم میں دونوں حیثیتوں سے بحث نہیں ہوگی۔

حاصل کلام:

فذهب المصنف الى ان الحیثیة فی القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها فی العلم

مصنف اس طرف گئے ہیں کہ پہلی قسم میں حیثیت جزء موضوع ہے، اور ثانی میں اعراض ذاتیہ کیلئے حیثیت بیان ہے۔

تیسرا ضمنی مسئلہ:

مشہور یہ ہے کہ ایک چیز دو علموں کا موضوع نہیں بن سکتی، مصنف اس کے خلاف یوں فرماتے ہیں ”اقول هذا غیر ممتنع بل واقع“ میں کہتا ہوں یہ منع نہیں بلکہ ایک چیز کا دو علموں کا موضوع بننا ثابت ہے، کیونکہ ایک چیز مختلف حیثیات سے مختلف علوم کا موضوع بن سکتی ہے۔ جیسا کہ قریب ہی بیان ہو چکا کہ بدن و جسم علم طب

کا بھی موضوع ہیں اور علم ہیئت کا بھی لیکن حیثیات مختلف ہیں۔

واحد حقیقی کی اوصاف کی تین قسمیں:

بعض صفات حقیقیہ ہوں گی، بعض اضافیہ ہوں گی اور بعض سلبیہ، واحد حقیقی سے مراد یہ ہے کہ اس کی ذات میں کسی وجہ سے بھی کثرت نہ پائی جائے البتہ وہ صفات کثیرہ سے متصف ہو، بعض صفات حقیقیہ ہوں جیسے قدرت، اور بعض اضافی ہوں جیسے خلق، اور بعض سلبی ہوں جیسے تجرد عن المادة“

فنضع الكتاب علی قسمین:

مصنف فرماتے ہیں ہم اپنی کتاب تنقیح الاصول کو دو قسموں پر مشتمل کر رہے ہیں۔ پہلی قسم اولہ کی بحث اور دوسری قسم احکام کی بحث۔ یہ دونوں مقصودی ہیں، اس لئے یہ بیان کر دیا کہ ہم اپنی کتاب دو قسموں پر وضع کر رہے ہیں ورنہ علم کی تعریف اور موضوع اور غرض کو بھی کتاب میں ذکر کیا گیا لیکن وہ مقاصد سے نہیں بلکہ ان کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے کہ ان کو جاننے سے علی وجہ البصیرۃ علم کو شروع کیا جاسکتا ہے۔ پہلی قسم یعنی اولہ کی بحث چار ارکان پر مشتمل ہے ”کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، اجماع اور قیاس۔ کتاب اللہ کو اس کے تقدم ذاتی اور تقدم بالشرف کی وجہ سے پہلے ذکر کیا جا رہا ہے۔

تنبیہ: کتاب تنقیح الاصول میں اگرچہ ترجیح اور اجتہاد کے باب بھی ذکر کئے گئے ہیں لیکن ان کو قیاس کا تتمہ بنایا گیا، لہذا ان کی اسحاث مستقل کوئی حیثیت نہیں رکھتیں۔

کتاب اللہ کی تعریف:

کتاب اللہ یعنی قرآن وہ ہے جو ہماری طرف منتقل ہوا نقل متواتر کے طور پر

متکلم کے نزدیک رجل متعین ہو۔ لیکن علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے بیان فرمایا۔

”والاحسن فی تعریفہما ما قبل ان المعرفة ما وضع يستعمل

فی شی بعینہ والنكرة ما وضع يستعمل فی شی لابعینہ“

بہتر دونوں کی تعریف یہ ہے کہ معرفہ اسے کہا جاتا ہے جس کی وضع اس لئے

کی جائے کہ معین میں وہ استعمال ہو، اور نکرہ وہ جس کی وضع کی جائے تاکہ وہ غیر معین

میں استعمال ہو۔ معتبر تعین یا عدم تعین میں دلالت لفظ ہے نہ کہ اطلاق سوائے وضع

کے۔ اس تقسیم کی تمام قسموں کی تعریفوں کا پتہ چل گیا، اور یہاں سے پتہ چلا کہ مطلق

اقسام خاص سے ہیں کیونکہ مطلق وہ ہے جو واحد نوعی کیلئے وضع کیا جائے۔

تنبیہ:

ان اقسام میں ہر قسم کی حیثیت کا اعتبار ہوگا تاکہ ایک قسم اور دوسری قسم

میں منافات کا وہم نہ ہو، چونکہ بعض اقسام بعض سے جمع ہوتی ہیں اور بعض اقسام بعض

سے جمع نہیں ہوتیں۔ جیسے کہا جائے ”جرت العیون“ جب اس میں اس حیثیت کا

اعتبار کیا جائے کہ عین کی وضع آنکھ کیلئے بھی ہے اور عین کی وضع چشمہ کیلئے بھی ہے تو یہ

مشترک ہے، اور اگر اس میں اس حیثیت کا اعتبار کیا جائے کہ مثلاً عین الماء اپنے تمام

افرد کو شامل ہے تو یہ عام ہے۔ ”فعلم انه لا تنافی بین العام والمشترک“ تو پتہ

چلا کہ عام اور مشترک میں کوئی منافات نہیں۔ لیکن ایک ہی لفظ مختلف حیثیات سے عام

اور خاص نہیں بن سکتا، کیونکہ یہ دونوں ایک دوسرے کے قسم ہیں۔ ”لانه بین العام

والخاص منافاة“ اس لئے کہ عام اور خاص کے درمیان منافات ہے۔

فصل:

”الخاص من حیث هو خاص یوجب الحکم قطعاً“

مصنف نے پہلے نفس تقسیم کا ذکر کیا، اب احکام سے متعلق اقسام کی چھ فصلیں ذکر کر رہے ہیں۔ پہلی فصل حکم خاص کے بیان میں، دوسری حکم عام کے بیان میں، تیسری عام کے قصر میں، اور چوتھی الفاظ عام کے بیان میں، پانچویں بحث مطلق اور مقید کے بیان میں، چھٹی بحث مشترک کے بیان میں ہے۔

پہلی فصل میں یہ بیان کیا جا رہا ہے کہ خاص من حیث ہو خاص قطعی حکم ثابت کرتا ہے۔ ”من حیث ہو خاص“ سے احتراز ہو گیا عوارض اور موانع سے اور قرینہ صارفہ سے جو حقیقت سے پھیر دے ”حکم کو واجب کرتا ہے“ جیسے کہا جائے ”زید عالم“ زید خاص علم کا ثبوت زید کیلئے واجب ہے، اور علم بھی خاص ہے، تو مطلب یہ ہوا کہ امر خاص زید پر ثابت ہے۔

قطعا:

وسيجی انه يراد بالقطعی معینان ”ما تن کے قول قطعا کے دو معنی آئیں گے۔ یعنی تیسری قسم میں قطعی کے دو معنی بیان کئے گئے ہیں، ایک یہ کہ جو احتمال کو مکمل طور پر منقطع کر دے جیسے محکم اور متواتر، اور دوسری قسم یہ ہے کہ دلیل سے پیدا ہونے والے احتمال کو ختم کر دیا جائے جیسے ظاہر، اور نص، اور خبر مشہور۔ یہاں مراد عام ہے جو دونوں قسموں کو شامل ہے، یعنی اس میں دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال بھی نہ پایا جائے۔ اور مطلقا احتمال بھی نہ پایا جائے۔

خاص کی مثال مسئلہ فقہی میں:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ”ثلاثة قروء“ میں ”قروء“ کا معنی طہر نہیں لیا جائے گا، کیونکہ اگر وہ طہر حساب میں لایا جائے جس میں طلاق دی گئی تو دو طہر اور تیسرے کا بعض ہوگا۔ اور اگر وہ طہر حساب میں نہ لایا جائے تو تین طہر اور بعض

ہوگا۔ متن میں اتنا مسئلہ بیان کیا گیا، توضیح میں ماتن نے یوں وضاحت کی کہ ”قروء“ لفظ مشترک ہے جو حیض کے معنی کیلئے بھی وضع ہے اور طہر کے معنی کیلئے بھی وضع ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ جن عورتوں کو طلاق دی جائے وہ اپنے آپ کو تین قروء روک کر رکھیں، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ قروء کا معنی حیض لیتے ہیں۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ طہر مراد لیتے ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ”ثلاثة“ لفظ خاص ہے جو اپنے معنی پر قطعی طور پر دال ہے، چونکہ ثلاثہ کا معنی ہے ”تین“ نہ کم اور نہ زیادہ“ اگر مراد طہر لیں تو یہ کم ہو جائے گا یا زیادہ جیسا کہ متن میں بیان کیا جا چکا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے جواب یہ دیا گیا ہے:

کہ جس طہر میں طلاق دی گئی ہے وہ بھی شمار ہوگا، اور دو طہر بھی شمار ہوں گے تو وہ تین ہی ہوں گے۔

”ان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا“

کیونکہ بعض طہر بھی طہر ہی ہوتا ہے، اس لئے کہ طہر ادنیٰ وہ ہے جس پر لفظ طہر بولا جاسکے وہ تو مثلاً ایک گھڑی طہر پر بھی بولا جاسکتا ہے۔

ہماری طرف سے اس کا رد یہ ہے:

”ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق“

ہم کہتے ہیں کہ یہ قول درست نہیں، اگر اسے درست مانا جائے تو تیسرے طہر کا معمولی حصہ گزرنے پر اس عورت کو نکاح کرنا جائز ہو جائے کیونکہ پہلے اور

تیسرے طہر میں کوئی فرق نہیں۔ حالانکہ تیسرے طہر کی ایک ساعت گزرنے پر عدت کا ختم ہونا اجماع کے خلاف ہے۔

مسئلہ خاص کی دوسری مثال:

(فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ) میں لفظ فاء خاص ہے تعقیب کیلئے، اس مسئلہ کو سمجھنے سے پہلے اختلاف کو مد نظر رکھا جائے، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ متصل ہے۔ الطَّلَاق مَرَّتَانِ سے۔

یعنی پہلے دو طلاقوں کا ذکر کیا پھر فَإِنْ طَلَّقَهَا سے تیسری طلاق کا ذکر کیا، اور درمیان میں ”وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا“ سے لے کر ”فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ“ تک جملہ معترضہ بن گیا۔

”ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسحا والايصير الاولان مع الخلع ثلاثة فيصير قوله فان طلقها رابعا“

امام شافعی رحمہ اللہ نے خلع کو طلاق نہیں بنایا بلکہ وہ فسح بناتے ہیں۔ وہ کہتے کہ اگر خلع کو طلاق مانا جائے تو چار طلاقیں ہو جائیں۔ دو کا ثبوت ”الطَّلَاق مَرَّتَانِ“ سے ہوگا، تیسری کا ثبوت خلع سے ہوگا اور چوتھی کا ثبوت ”فَإِنْ طَلَّقَهَا“ سے ہوگا، حالانکہ تین طلاقوں پر اجماع ہے۔

ہماری طرف سے جواب:

ہم کہتے ہیں ”فَإِنْ طَلَّقَهَا“ میں فاء تعقیب کیلئے ہے، اس کا ذکر ”طلاق بالافتداء“ کے بعد کیا ہے۔ اگر خلع کو طلاق نہ مانا جائے تو ”فاء“ جو تعقیب کیلئے خاص ہے اس کا مدعی باطل ہو جاتا ہے۔ ہاں البتہ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ

رب تعالیٰ نے پہلے دو طلاقوں کا ذکر فرمایا جن کے بعد رجوع کیا جاسکتا ہے، اسے ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَاِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيْحُ بِاِحْسَانٍ﴾ سے تعبیر کیا۔ پھر تیسری طلاق جس کے بعد رجوع نہیں کیا جاسکتا اس کو عام رکھا گیا کہ وہ طلاق بالمال ہو یا بغیر المال ہو۔ اگر ”فَاِنْ طَلَّقَهَا“ کو اول سے یعنی ”الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ“ سے متصل کریں تو قریب کو چھوڑ کر دور سے اتصال لازم آئے گا جو درست نہیں، اس سے فساد ترکیب لازم آئے گا۔

تنبیہ:

طلاق بالمال کا اطلاق خلع پر بھی ہوتا رہتا ہے اور طلاق بالمال پر بھی، یہ دو علیحدہ علیحدہ اصطلاحیں ہیں۔ طلاق بالمال میں لفظ طلاق آتا ہے کہ میں تمہیں اتنے مال کے عوض طلاق دیتا ہوں۔ اور خلع میں عورت کے مطالبہ پر زوج لفظ خلع کا ہی استعمال کرتا ہے کہ ”میں اتنے مال پر خلع کر رہا ہوں“ دونوں صورتوں میں طلاق بائن واقع، اس کے بعد بغیر تجدید نکاح کے رجوع نہیں کیا جاسکے گا۔

مسئلہ خاص پر تیسری مثال:

وقوله تعالى ”ان تبغوا بأموالكم“ الباء لفظ خاص یوجب
الالصاق فلا ینفک الابتغاء ای الطلب وهو العقد الصحیح
عن المال اصلا فیجب بنفس العقد

اس مسئلہ کو سمجھنے سے پہلے اختلاف کہ دیکھا جائے، وہ اختلاف یہ ہے کہ اگر ایک عورت نے اپنے آپ کو زوج کے نکاح میں دے دیا اور مہر مقرر نہیں کیا گیا، یا شرط ہی یہ رکھ دی کہ یہ نکاح بغیر مہر کے ہوگا تو اس صورت میں امام شافعی رحمہ اللہ کے بعض متبعین کا قول یہ ہے کہ زوج یا زوجہ کی موت پر مہر لازم نہیں ہوگا۔ ہمارا موقف اس میں

یہ ہے کہ زوج نے اگر عورت سے دخول کر لیا، یا زوجین میں سے کوئی ایک فوت ہو جائے تو کامل مہر مثل لازم آجائے گا۔ بعض شوافع کا بھی یہی قول ہے۔

ہماری دلیل:

اس مسئلہ میں ہماری دلیل یہ ہے کہ رب تعالیٰ نے فرمایا ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾ محرمات کے بعد ذکر فرمایا کہ ”ان کے بغیر عورتوں کو تمہارے لئے حلال کر دیا گیا تم ان کو طلب کرو مال کے بدلے“ ہم کہتے ہیں کہ رب تعالیٰ کے ارشاد گرامی میں ”بساء“ لفظ خاص ہے جس کا حقیقی معنی الصاق ہے لہذا طلب نکاح صحیح مال سے ملحق ہے، بغیر مال کے ابتغاء (طلب) صحیح نہیں۔ ورنہ لفظ خاص کے مقصود فوت ہو جائے گا۔ نکاح صحیح کی قید لگائی کیونکہ نکاح فاسد پر صرف عقد سے مہر لازم نہیں آتا، البتہ نکاح فاسد کے بعد اگر اس نے وطی کر لی تو مہر لازم آئے گا۔

مسئلہ خاص پر چوتھی مثال:

جو کہ مہر کے لزوم پر دوسری دلیل بھی ہے۔

قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم "خص فرض المهرای

تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا خلافا له

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں مہر کی کم از کم حد مقرر نہیں، ہاں البتہ یہ دیکھا جائے کہ یہ چیز بیع میں عوض بن سکتی ہے یا نہیں۔ اگر بیع میں عوض بن سکتی ہو تو وہ چیز مہر بھی بن سکے گی، اگر بیع میں عوض نہ بن سکے تو مہر بھی نہیں بن سکے گی۔

ہمارے نزدیک کم از کم مہر کی حد مقرر ہے وہ ہے دس درہم جسکا وزن دو تولے چار ماشے چار رتی ہے۔ البتہ مہر کے زیادہ ہونے کی کوئی حد نہیں ہماری دلیل یہ ہے کہ

نہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ﴾ ”فَرَضْنَا“ کا معنی ہے ”قلمنا“ شائع کی تقدیر یا زیادتی کو منع کرے گی یا کمی کو، اول مستفی ہے کیونکہ زیادہ کی مہر میں کوئی حد مقرر نہیں اس پر اجماع منعقد ہے۔ لہذا کمی والی صورت منعقد ہوگی کیونکہ ادنیٰ کی حد شرعاً مقدر ہے یعنی اس کی مقدار مقرر ہے دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ”فرض“ کا لفظ خاص ہے جو اپنے معنی کو قطعی طور پر شامل ہے اگر زیادتی کی حد بھی مقرر نہ ہو اور کمی کی بھی مقرر نہ ہو تو ”فرض“ لفظ خاص کا مقصد فوت ہو جائے گا۔

دس درہم مہر کی کم از کم حد کیوں؟

اس لئے کہ سرقہ میں قطع یہ کیلئے نصاب دس درہم مقرر کیا گیا ہے تو نکاح میں بھی ایک عضو کا بدل دس درہم مہر مقرر کیا گیا ہے۔ یہاں فخر الاسلام رحمہ اللہ نے کچھ اور مسائل بھی ذکر کئے تھے مصنف نے ان کو تنخ کی بحث میں ذکر کیا ہے، البتہ دو مسئلے مصنف نے ہدم اور قطع مع الضمان کو چھوڑ دیا ہے۔ تاہم تنوخ میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے ان کی وضاحت مختصر طور پر پیش کر دی ہے۔

مسئلہ ہدم کیا ہے؟

اس مسئلہ کو سمجھنے کیلئے پہلے ایک اختلاف کی طرف نظر کی جائے، وہ اختلاف یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی زوجہ کو ایک یا دو طلاقیں دیتا ہے، رجوع نہیں کرتا، وہ زوج ثانی سے نکاح کر لیتی ہے، زوج ثانی اس سے وطی کرتا ہے تو وہ اسے طلاق دیتا ہے یا فوت ہو جاتا ہے، وہ عورت پھر پہلے خاوند سے نکاح کر لیتی ہے تو پہلے خاوند کو ہمارے نزدیک حلت جدیدہ حاصل ہوگئی، وہ تین طلاقوں کا مالک ہو گیا لیکن امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مابقی کا حق اسے حاصل ہوگا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یا ہم پر اعتراض یہ ہے کہ ”حتی“ کا لفظ خاص

ہے جو غایت پر دلالت کر رہا ہے، رب تعالیٰ کے ارشاد گرامی ”حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ“ (سے اتنا پتہ چلا)

”فوطی الزوج الثانی یكون غایة للحرمة السابقة لامتناع
لحل جدید“

کہ زوج ثانی کا وطی کرنا حرمت سابقہ کی غایت ہے کہ حلت جدیدہ کیلئے مثبت ہے۔

”لان اثر الغایة فی انتهاء ما قبلها لافى الثبات ما بعدها“

اس لئے کہ غایت کا اثر ما قبل کی انتهاء میں ہوتا ہے مابعد کو ثابت کرنے کا اس
کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔

قفی القول بأنه یهدم مادون الثلاث ایضا کما هو مذهب ابی
حنیفہ بناء علی ان وطی الزوج الثانی مثبت لحل جدید ترک
العمل بالخاص“

اگر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب لیا جائے کہ تین طلاقوں سے کم بھی زوج
ثانی کی وطی سے ختم ہو جائیں گی تو زوج ثانی کی وطی حلت جدیدہ کیلئے مثبت ہوگی، اس
سے تو خاص کے عمل کی ترک لازم آئے گی۔ یعنی ”حتی غایت کیلئے آتا ہے جب غایت
کا اثر ما قبل کے انتهاء میں نہ ہوا بلکہ حلت جدیدہ حاصل ہوئی تو ”حَتَّى“ کا حکم خاص
فوت ہو جائے گا۔ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے جواب یہ دیا گیا کہ ”حَتَّى
تَنْكِحَ“ میں نکاح بمعنی عقد ہے، کیونکہ اس میں نسبت زوجہ کی طرف ہے اس لئے
کہ ”تَنْكِحَ“ مؤنث کا صیغہ ہے مطلب یہ ہے کہ ”یہاں تک کہ وہ عورت نکاح کرے
اور زوج سے“ دخول کی شرط یعنی زوج ثانی کے وطی کرنے کی شرط حدیث مشہور سے
ثابت ہے وہ حدیث عسیلہ ہے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ”لاحتی تدوقی
عسیلتہ“ مطلب اس کا یہ ہے ”لا تعودی حتی تدوقی عسیلتہ“ کہ تم پہلے خاوند
کی طرف لوٹ نہیں سکتی جب تک زوج ثانی کی مٹھاس نہ چکھ لو، حدیث شریف میں

ذوق کو عدم عود کی غایت بنایا گیا ہے ”فاذا وجد الذوق ثبت العود“ جب ذوق پایا جائے گا تو عود ثابت ہو جائے گا۔ جو اس پر مرتب ہوگا، اس کا کوئی اور سبب نہیں ہوگا۔ ”فیکون الذوق هو المثبت للحل“ ذوق“ یعنی دوسرے زوج کی مٹھاس چکھنا حلت کیلئے مثبت ہے۔ اس پر دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے ”لعن اللہ المحلل والمحلل لہ“ اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو محلل اور محلل لہ پر، نبی کریم ﷺ نے زوج ثانی کو ”محلل“ فرمایا ہے، اس سے ثابت ہو گیا ”انہ مثبت للحل“ کہ زوج ثانی حلت کیلئے مثبت بن گیا ہے، جب تین طلاقوں کے بعد زوج ثانی کی وطی سے حرمت ختم ہوگئی اور نئی حلت مستقل طور پر حاصل ہوگئی تو!

”فقہی مادون الثلاث یکون الزوج الثانی متمماً للحل الناقص بطریق الاولی“

تین سے کم طلاقوں پر رجوع نہ کرنے پر جو حرمت حاصل ہوئی زوج ثانی اس کو بطریق اولیٰ ختم کر دے گا۔

دوسرا مسئلہ:

جو توضیح میں نہیں ذکر کیا گیا، اسے تلویح میں ذکر کیا گیا ہے، اس کو سمجھنے سے پہلی بھی تمہید کو سمجھنے کی ضرورت ہے، وہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کا مال چوری کیا، اس کی چوری پر گواہوں کی گواہی ثابت ہوگئی یا اس نے اقرار کیا تو اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے گا، جو مال چوری کیا گیا ہے وہ موجود ہو تو مالک کو لوٹا دیا جائے گا۔ اگر مال ہلاک ہو جائے یا ہلاک کر دیا جائے تو چور پر کوئی ضمان نہیں، یہ ہے مذہب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب اور ہم پر ان کی طرف سے اعتراض یہ ہے کہ اگر تمہارا مذہب تسلیم کر لیا جائے تو حکم خاص فوت ہو جائے گا، وہ کہتے ہیں رب تعالیٰ کے

ارشاد گرامی ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ میں ”قطع“ لفظ خاص ہے جس کا معنی ہے ”الابانة عن الشی“ ایک چیز کو دوسری سے جدا کرنا“ اگر تم یہ کہو کہ قطع سے پہلے مال کو جو عصمت حاصل ہے اس کی وجہ سے مال کے ہلاک و استہلاک سے ضمان لازم نہیں تو ”فَاقْطَعُوا“ کا حکم خاص فوت ہو جائے گا، یعنی عدم ضمان کا قول کتاب اللہ پر زیادتی ہوگی جو جائز نہیں۔ لہذا ہلاک اور استہلاک پر ضمان لازم آئے گی۔ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے جواب یہ دیا گیا ہے ”ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء“ کہ انتفاء ضمان اللہ تعالیٰ کے ارشاد گرامی ”جزاء“ سے ثابت ہے، صرف عقلی دلیل سے ثابت نہیں کہ اس پر کوئی اعتراض کیا جائے۔

”فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا الله

تعالى خالصا فيجب ان يكون الجنایة واقعة على حقه تعالى“

اس کی وجہ یہ ہے کہ عقوبت کے مقام میں جب مطلقا جزاء کا ذکر کیا جائے تو اس کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حق کا پاس نہیں کیا گیا، اس لئے ”حق اللہ“ کو توڑنے کی وجہ سے یہ اس کی جزاء (سزا) ہے۔

اسلئے جزاء کے لفظ سے پتہ چل گیا کہ اللہ تعالیٰ کے حق پر جنایت واقع ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ جنایت واقع ہوئی ”عصمت اللہ علی المال“ پر، یعنی رب تعالیٰ نے اس مال کو عصمت عطاء کی، چوری سے تھوڑا پہلے اس مال کو محترم سمجھ کر رب تعالیٰ کی طرف منسوب کیا جائے گا کہ چور نے اللہ تعالیٰ کا مال چوری کیا ہے۔ رب تعالیٰ مال کی ضمان سے بے پرواہ ہے اسلئے مال کی ہلاکت پر ضمان لازم نہیں۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ”عدم ضمان مال“ ہم ”فَاقْطَعُوا“ سے ثابت

نہیں کرتے کہ اس پر اعتراض وارد ہے بلکہ ہم ”جزاء بما کسبا“ سے ثابت کرتے ہیں۔

”ولان جزى یجى بمعنی کفی فیدل علی ان القطع هو کاف
لهذه الجنایة ولا یحتاج الی جزاء آخر حتی یجب الضمان“

اسلئے کہ ”جزی یجزی“ کا معنی ہے ”کافی ہونا“ تو پتہ چلا کہ اس جنایت یعنی چوری کی جزاء قطع کافی ہے کسی اور جزاء کی ضرورت نہیں، ہاں اگر اصل مال چور کے پاس ہو تو وہ لوٹانا پڑے گا، کیونکہ یہ ضمان نہیں بلکہ صورت وہی مال ہے قبضہ کی تبدیلی سے اصل مال میں کوئی فرق نہیں پڑتا اس کا اعادہ ضروری ہے۔

فصل، حکم العام:

عام کا حکم بعض کے نزدیک توقف ہے اور بعض کے نزدیک ادنیٰ یعنی تین افراد ثابت ہوں گے جمع میں اور ایک ثابت ہوگا واحد میں مختار مذہب وہی ہے جو عام کی تعریف سے سمجھ آ رہا ہے مزید وضاحت آگے آئے گی۔

توقف کے قول کی وضاحت:

جس وقت تک کوئی دلیل قائم نہ ہو وہ مجمل ہوگا، کیونکہ جمع کے اعداد مختلف ہوتے ہیں۔ جمع قلت تین سے شروع ہو کر دس پر ختم ہوتی ہے، اور جمع کثرت دس سے شروع ہو کر لا الی نہایت تک جاتی ہے، بعض حضرات کے نزدیک تین سے شروع ہو کر لا الی نہایت جاتی ہے اسلئے جب کوئی کہے ”لزید علی افلس“ زید کیلئے مجھ پر فلوس ہیں۔ اس لئے اس پر بیان لازم ہے کہ وہ تین سے دس تک میں سے کسی کا تعین کرے، بغیر بیان کے وہ مجمل ہے قابل توقف ہے۔ جمع چونکہ مجمل ہوتی ہے اسی لئے اس کی تاکید ”کل اور اجمع“ سے لائی جاتی ہے۔ اگر تمام افراد کو شامل ہوتی تو تاکید

لانے اور بیان کی احتیاجی نہ ہوتی، کبھی جمع کو ذکر کر کے مجازاً اس کا ایک فرد بھی مراد لیا جاسکتا ہے، جس طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے۔

﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ پہلے ”النَّاس“ سے نعیم ابن مسعود اشجعی ہے اور دوسرے ”النَّاس“ سے مراد اہل مکہ ہیں۔ آیہ کریمہ کا شان نزول یہ ہے کہ غزوہ احد کے دن ابوسفیان نے کہا تھا کہ آئندہ سال بدر صغریٰ میں ہمارا تمہارا پھر مقابلہ ہوگا جب وعدہ کا وقت قریب آگیا تو ابوسفیان کے دل میں رغبت طاری ہو گیا، اس نے نعیم ابن مسعود اشجعی کو کہا میں تمہیں دس اونٹ دوں گا تم مومنوں کو ڈراؤ کہ ”اہل مکہ بہت بڑا لشکر لے کر آرہے ہیں۔ تاکہ وہ ڈر کر واپس چلے جائیں۔ اسی کو اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا۔

﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾

ان (ایمان والوں) کو لوگوں یعنی نعیم ابن مسعود اشجعی نے کہا بیشک لوگ تمہارے لئے جمع ہو گئے ہیں تو ان سے ڈرو، تو اللہ نے ان کا ایمان اور زیادہ کر دیا، انہوں نے کہا اللہ ہمیں کافی ہے اور بہتر کارساز ہے۔

عدم توقف کے قول کی وضاحت:

جو حضرات توقف کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں کہ ادنیٰ درجہ خود بخود ثابت ہو جاتا ہے، جمع میں کم از کم تین، اور غیر جمع میں ایک فرد ثابت ہوگا، اسلئے کہ یہ مدارج متیقن ہیں، وہ حضرات یہ کہتے ہیں کہ جب کوئی کہے ”بفلان علی دراہم“ فلاں کے مجھ پر دراہم لازم ہیں ”فتجب ثلاثة باتفاق بیننا و بینکم“ تو اس کے ذمہ تین درہم لازم آتے ہیں جو ہمارے اور تمہارے درمیان اس پر اتفاق ہے، تو پھر تم

توقف کے قائل کیوں ہو۔ ہم یعنی اشاعرہ اس کا جواب یہ ذکر کرتے ہیں۔

”انما ثبت الثلاثة لان العموم غیر ممکن فیثبت اخص الخواص“

کہ مثال مذکور میں جو ہم تین احاد ثابت کرتے ہیں وہ اس لئے کہ عموم یہاں ممکن نہیں۔ تو اخص الخواص یعنی کم از کم درجہ تین کا ثابت ہو جائے گا۔

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ بیان فرماتے ہیں:

حکم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم

او خصوص وعند البلخی والجبائی الجزم بالخصوص كالواحد

فی الجنس والثلاثة فی الجمع والتوقف فیما فوق ذلك“

عام کے حکم میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس میں پانچ مذاہب ہیں، ایک

مذہب ہے اشاعرہ کا وہ یہ کہتے ہیں کہ عام کا حکم اکثر اشاعرہ کے نزدیک

توقف ہے یہاں تک کہ کوئی دلیل پائی جائے جس سے عموم یا خصوص

ثابت کیا جائے۔

دوسرا مذہب ہے بلخی اور جبائی کا وہ کہتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ خصوص پر تو جزم

پایا جائے گا یعنی جنس میں ایک فرد مراد ہوگا اور جمع میں تین افراد ہوں گے، کیونکہ یہ ان

کے کم از کم درجے ہیں، اس پر دلیل کے قائم ہونے کی کوئی ضرورت نہیں، ہاں البتہ

اس سے اوپر مراد لینا دلیل پر موقوف ہوگا۔

”وعند جمهور العلماء اثبات الحكم فی جميع ما يتناول من

الافراد قطعاً ویقیناً عند مشائخ العراق وعامة المتأخرين“

جمہور علماء کے نزدیک عام کا حکم یہ ہے وہ جن افراد کو بھی شامل ہے ان تمام

پر حکم قطعی اور یقینی ثابت ہوگا، یہ مذہب ہے مشائخ عراق کا اور عام متأخرین کا، یہی حکم

مختار ہے جسے شروع میں عام کی تعریف میں بیان کر دیا گیا ہے۔ یہ تیسرا مذہب ہے۔

”وظننا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو ملتبس الشافعي

چوتھا مذہب جمہور فقہاء (شوافع) اور متکلمین کا ہے اور عام شافعی رحمہ اللہ کا بھی یہی مذہب ہے کہ عام اپنے تمام افراد کو شامل تو ہوگا لیکن ظنی طور پر قطعی اور یقینی طور پر عام کا حکم تمام افراد کو شامل نہیں ہوگا۔

”والمختار عند مشائخ سمرقند حتی یفید وجوب العمل
دون الاعتقاد، ویصح تخصیص العام من الكتاب بخبر
الواحد والقیاس“

پانچواں مذہب مشائخ سمرقند کا ہے ”وہ یہ ہے کہ عام کا حکم یہ ہے کہ اس کے ذریعے عمل تو واجب ہے لیکن اعتقاد واجب نہیں۔ اور عام جو کتاب اللہ سے ثابت اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے ہو سکتی ہے، احناف کا مختار وہی ہے جو تیسرے مذہب میں بیان کر دیا گیا ہے۔

مختار مذہب پر عقلی اور نقلی دلیل:

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عام کے عموم پر ”جو مذہب مختار ہے“ دلائل موجود ہیں، وہ ہے عقلی دلیل اور اجماع۔

اما المعقول فلان العموم معنی ظاهر یعقله الاكثر وتمس
الحاجة الى التعبير عنه“

عقلی دلیل اس پر یہ ہے کہ عموم کا تقاضا ہی یہ ہے کہ وہ کثرت پر دلالت کرے، یہی عقل کا تقاضا ہے، لہذا ضرورت ہی اس کی ہے کہ لفظ عام ذکر کیا جائے تو اس کا معنی بھی عام ہی ہو جو کثیر کو شامل ہو۔ اور عادت بھی یہی ہے کہ جس قسم کے الفاظ ہوں اسی قسم کے معانی ہونے چاہیں۔

”واما الاجماع فلأنه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج
بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير“

اجماع بھی اسی پر ہے کہ صحابہ کرام اور بعد میں آنے والے حضرات نے عام الفاظ کو عام اور کثیر معانی پر مشتمل کیا ہے، یہ مشہور اور واضح ہے اس میں کسی کا انکار نہیں پایا گیا۔

اعتراض:

تم نے مختار مذہب یہ بیان کیا ہے کہ لفظ عام کا حکم کل کو شامل ہوگا کیونکہ معنی مقصودی یہی ہے کہ لفظ اپنے مقصودی معانی پر دلالت کرے، تمہارے اس قول سے یہ واضح ہو رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد گرامی ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ میں ”ما“ عموم پر دلالت کر رہا ہے، اس سے تو یہ پتہ چلا کہ، مملوکہ دو بہنوں سے وطی کرنا جائز ہو، بلکہ یہی مذہب حضرت علیؓ کا بھی ہے لیکن تم دو بہنوں سے وطی میں مجتمع کرنا نکاح اور ملک یمین سے حرام مانتے ہو، اس کی کیا وجہ ہے۔

جواب:

﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ حُرْمَتُ عَلَيْنِکُمْ کے تحت داخل ہے، جو مطلق ہے، اس میں نکاح کی کوئی قید نہیں، لہذا اسی ارشاد باری تعالیٰ سے سمجھ آ گیا کہ دو بہنوں کو وطی میں جمع کرنا حرام ہے خواہ وہ جمع کرنا نکاح سے ہو یا ملک یمین سے ہو۔ اور بالخصوص قانون یہی ہے کہ جب حلت اور حرمت والی دلیلوں میں تعارض ہو، حلت والی روایت کو ترجیح دینی والی کوئی وجہ بھی نہ پائی جائے تو ترجیح حرمت والی دلیلوں کو دی جائے گی اسی لئے ہمارا عمل ﴿أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ پر ہے، یعنی دلیل حرمت ہمارے نزدیک رائج ہے۔

ایک اور مسئلہ میں اختلاف ودلائل:

حضرت علیؓ فرماتے ہیں حاملہ عورت کا جب خاوند فوت ہو جائے تو اس کی

عدت ”ابعد الاجلین“ اگر ”چار ماہ دس دن“ بعد میں ختم ہوں، وضع حمل پہلے پایا جائے تو عدت ارشاد باری تعالیٰ!

﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ
أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾

کے مطابق چار ماہ دس دن ہوگی۔ اور اگر وضع حمل بعد میں پایا جائے اور چار ماہ دس دن پہلے گزرا ہے ہوں تو عدت ارشاد باری تعالیٰ ﴿وَأُولَٰئِ الْأَحْمَالُ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ کے مطابق وضع حمل ہوگی۔

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے تھے کہ مجھ سے کوئی مہبلہ کرنا چاہے تو میں اس سے مہبلہ کرنے کیلئے بھی تیار ہوں کہ سورۃ ”نساء قصری“ یعنی سورۃ طلاق سورۃ نساء طولی کے بعد نازل ہوئی، لہذا آیۃ کریمہ ﴿وَأُولَٰئِ الْأَحْمَالُ أَجَلُهُنَّ﴾ ناسخ ہے، اور ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ منسوخ ہے لیکن ماتن نے ”وذلك عام كله“ سے اپنا موقف یہ بیان کیا کہ دونوں مسئلوں میں چار آیات پیش کی گئیں لیکن وہ تمام عموم پر دلالت کر رہی ہیں، کوئی ناسخ اور منسوخ نہیں۔

البتہ عام کو امام شافعی رحمہ اللہ خبر واحد اور قیاس سے خاص کرتے ہیں، ہم دلیل قطعی کو دلیل قطعی سے خاص کرتے ہیں۔

وجہ یہ ہے کہ ایک لفظ جس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے اسی میں اس کا استعمال ضروری ہے البتہ اگر قوی قرینہ اس کے خلاف پایا جائے تو اس پر عمل کیا جائے گا۔ اگر بغیر قرینہ کے بعض اقوال پر عمل ہو اور بعض کو چھوڑ دیا جائے تو لغت اور شرع پر اعتبار اٹھ جائے گا۔

نتیجہ واضح ہوا:

کہ عام میں توقف کا قول بھی صحیح نہیں، اور دلیل قطعی کو ظنی سے خاص کرنے والا قول بھی ہمارے نزدیک درست نہیں۔ اور بغیر کسی دلیل کے بعض اقوال پر عمل اور بعض کو چھوڑنا بھی صحیح نہیں، درست مذہب یہی ہے کہ عام اپنے عموم پر رہے گا توقف کی کوئی ضرورت نہیں، جب عمومات میں تعارض ہو اور عمومات قطعیہ ہوں تو دلیل قطعی کو قطع سے خاص کیا جائے گا، ظنی سے نہیں۔

اعتراض:

خاص میں جب مجازی معنی لیا جائے تو وہ عام میں بھی معتبر ہوگا، اور عام میں دوسرا احتمال بھی ہوگا، وہ ہے احتمال تخصیص، ”فیکون الخاص راجحاً فالخاص کا لنص والعام کا لظاہر“ تاکہ خاص راجح ہو جائے، جب خاص نص کی طرح ہے اور عام ظاہر کی طرح ہے۔

”فالتشبیہ بالنص فی غایۃ قلة الاحتمال“ وبالظاہر فی کثرة الاحتمال

ظاہر و نص سے تشبیہ تو صرف یہ فرق کرنے کیلئے ہے کہ نص سے تشبیہ قلت احتمال پر دلالت کر رہی ہے اور ظاہر سے تشبیہ کثرت احتمال پر دلالت کر رہی ”فہما سیان لایجوز الصرف الا عن القرینۃ“ جب دونوں بحیثیت دلیل کے برابر ہیں تو بغیر قرینہ کے کسی ایک سے پھیرنا جائز نہیں۔ لہذا احتمال تخصیص کس طرح درست ہے۔

جواب:

عام میں مجاز کا احتمال زیادہ پایا گیا ہے لیکن یہ غرض سے خالی ہیں، کیونکہ عام

کو عموم سے بغیر قرینہ صارفہ کے نہیں پھیرا جائے گا، جیسا کہ خاص کو خصوص سے بغیر قرینہ صارفہ کے نہیں پھیرا جائے گا، ”و کثرة احتمال المجاز لا يقتضى ارادة المجاز بدون القرينه“ مجاز کے احتمال کی کثرت یہ نہیں چاہتی کہ بغیر قرینہ کے مجاز کو مراد بھی لیا جائے۔

”واذا ثبت هذا“ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عام قطعی ہوتا ہے اس لئے قطعیت میں خاص کے مساوی ہے عام اور خاص میں اگر تعارض آجائے اور تاریخ کا علم نہ ہو تو مقارنت پر محمول کریں گے یعنی خاص اور عام میں سے ایک ثبوت حکم پر دلالت کر رہا ہے اور دوسرا انتفاء حکم پر، تو دیکھا جائے کہ ایک کے دوسرے سے تاخر کی تاریخ کا علم حاصل ہوتا ہے یا نہیں اگر معلوم ہو جائے تو لازمی طور پر متاخر تاریخ ہوگا پہلے کیلئے، اگر یہ معلوم نہ ہو تو ان میں مقارنت پائی جائے گی ورنہ ترجیح بلا مرجع لازم آئے گی۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عام ظنی ہے اس لئے عام اور خاص میں تعارض نہیں ہو سکتا کیونکہ خاص قطعی ہے ہمارے نزدیک دونوں قطعی ہیں اس لئے تعارض تو ہوگا لیکن اتنی مقدار میں جتنی مقدار خاص میں پائی جاتی ہے۔ خاص سے بڑھ کر عام میں جو عموم پایا جاتا ہے اس میں تعارض نہیں ہوگا۔

فصل فی قصر العام:

عام جن کو شامل ہے، ان میں سے بعض پر منحصر ہوگا، وہ تخصیص یا تو غیر مستقل کلام کے ذریعے ہوگی، یا مستقل کلام کے ذریعے ہوگی۔

غیر مستقل کلام کے ذریعے تخصیص:

جیسے استثناء ہے، مثل ”ما جاءني القوم الا زيد“ شرط کی مثال ”انت

طالق ان دخلت الدار " صفت کی مثال " فی الایل السائمہ زکوة " کفایت
 قصر واجب کرتی ہے ان بعض پر جن کیلئے غایت کو حد بنایا گیا، جیسا کہ " اَتِمُّو الصَّیَّامَ
 اِلَى اللَّیْلِ " اور اسی طرح ﴿ فَاغْسِلُوا وُجُوْهُکُمْ وَاَیْدِیْکُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ ﴾
 او بمستقل:

یعنی عام کا قصر (عام کی تخصیص) مستقل کے ذریعے کی جائے۔ پھر مستقل
 میں دو احتمال ہیں کلام ہو یا غیر کلام۔ "وہو اما العقل" الضمیر یرجع الی
 غیرہ " غیر کلام جیسے عقل، جیسے "خالق کل شیء" بدیہی طور پر اس سے واضح ہو رہا
 ہے کہ اللہ تعالیٰ خود کل شیء میں داخل نہیں۔ کیونکہ کل شیء سے مراد مخلوق ہے، اللہ
 تعالیٰ خالق ہے، اسی طرح عقل سے ہی یہ بھی سمجھ رہا ہے کہ خطابات شرع سے صبی اور
 مجنون خاص ہیں۔

واما الحسن:

یعنی قصر عام بالمستقل غیر کلام سے ہو تو ان کی قسموں میں سے ایک حسی ہے
 جیسے "وَأُوتِیْتُ مِنْ كُلِّ شَیْءٍ" ہد ہد نے حضرت سلیمان علیہ السلام کو بلقیس کے متعلق کہا
 کہ اسے ہر چیز دی گئی "لما عرف انه لم یؤت بعض الاشیاء الیہا کالفیل
 والسباع حکم العقل بانہ مخصوص البعض" لیکن حس سے یہ معلوم ہے کہ
 بعض اشیاء جیسا کہ ہاتھی اور درندے وغیرہ اسے نہیں دئے گئے تھے، اس لئے عقل
 سے یہ واضح ہو رہا ہے کل شیء عام مخصوص البعض ہے، البتہ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ
 نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ "حس" کے ذکر میں تسامح ہے، کیونکہ "مددک
 بالحس" کیلئے کہا جاتا ہے "هو ان له کذا وکذا" بیشک اس کیلئے اس اس طرح پایا

گیا ہے، جو اس طرح نہ ہو وہ مدرک بالعقل ہوتا ہے، مدرک بالحوس نہیں۔ تاہم علامہ تفتازانی نے بھی مخصوص البعض ہونے کا رد نہیں کیا۔

واما العادة:

یاعادت کے ذریعے عام کو مخصوص البعض بنائیں گے، جیسا کہ کوئی شخص قسم اٹھاتا ہے کہ وہ سر نہیں کھائے گا تو اس سے اگرچہ بظاہر ہر حیوان کا سر ہے، لیکن عادت یہ ہے کہ اس قسم کا تعلق ان جانوروں کے سروں سے ہوگا جن کے سر تنور میں بھونے جاتے ہوں، بازار میں کچے یا بھونے ہوئے بیچے جاتے ہوں، اسی لئے چڑیا، کبوتر وغیرہ کا سر کھانے سے حانت نہیں ہوگا، لیکن یہ بھی خیال رہے کہ عرف کے بدلنے سے حکم تبدیل ہوتا رہے گا، یعنی کسی علاقہ میں کبوتر کا سر کھانے کا رواج ہو جائے، اس کو بھونا جائے، فروخت کیا جائے تو وہاں کبوتر کا سر کھانے سے حانت ہو جائے گا۔

”واما کون بعض الافراد ناقصا فیکون اللفظ اولی بالبعض

الآخر:

اسی طرح عام کا قصر اس طرح بھی ہوگا کہ ایک عام لفظ بولا گیا، لیکن وہ اپنے اطلاق کی وجہ سے کامل افراد کو شامل ہوگا ناقص اس سے خارج ہونے کی وجہ سے وہ عام مخصوص البعض ہوگا، جیسا کہ کوئی شخص کہے ”کل مملوک لی حر“ تو اس کا یہ قول مکاتب کو شامل نہیں ہوگا، کیونکہ مکاتب ید آزاد ہونے کی وجہ سے مملوکیت میں ناقص ہے۔

ویسمی مشککا اوزائدا:

مشکک کہنے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے جس میں اس کے جمیع افراد برابر نہیں بلکہ شدت وضعف کے لحاظ پر مختلف ہیں، جیسے مملوک کا اطلاق

”فن“ پر بطور شدت ہے اور مکاتب پر اس کا اطلاق بطور ضعف ہے۔ اسی طرح اولیت یا اولویۃ کے فرق کی وجہ سے مشکک نام رکھا جاتا ہے جیسا کہ ”وجود“ کا اطلاق رب تعالیٰ واجب الوجود پر اولیٰ بھی ہے اور اول بھی ہے، لیکن ممکنات پر اس کا اطلاق غیر اولیٰ اور ثانیہ ہے۔

مشکک کی وجہ تسمیہ:

چونکہ دیکھنے والے کو یہ کلی شک میں ڈالتی ہے کہ یہ لفظ مشترک ہے جمیع افراد کیلئے یا متواطیٰ ہے۔

زائد نام رکھنے کی وجہ:

جیسا کہ کوئی شخص قسم اٹھائے ”لایا کل فاکہۃ“ وہ فاکہہ نہیں کھائے گا اور اس نے نیت سے کسی کو مستثنیٰ بھی نہیں کیا تو انگور کھانے سے وہ حانث نہیں ہوگا، اس لئے کہ اگرچہ لغت اور عرف میں ”عنب“ کو بھی فاکہہ کہا جاتا ہے لیکن اس میں زائد معنی بھی پایا گیا ”وهو الغذائیة وقوام البدن به“ کیونکہ اس میں غزائیت اور قوام بدن پایا گیا ہے جو فاکہہ سے زائد ہے۔ اس لئے کہ ”التفکھ هو التلذذ والتنعیم“ فاکہہ سے مراد وہ پھل ہیں جن سے صرف لذت حاصل کی جائے غزائیت حاصل کرنا مقصود نہ ہو۔ اسی وجہ سے صاحبین کے زمانہ میں جب انگور کو بطور تلذذ استعمال کیا جانے لگا بطور غذا استعمال نہیں کیا جاتا تھا تو انہوں نے فرمایا کہ فاکہہ نہ کھانے کی قسم اٹھائے تو انگور کھانے سے حانث ہو جائے گا۔

غیر مستقل کے ذریعے تخصیص میں اختلاف ہے:

وہ عام جس سے بعض کو غیر مستقل کے ذریعے نکالا جائے اس میں اہل علم کا

اختلاف ہے کہ باقی پر اس کا اطلاق حقیقت ہے یا مجاز۔ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ باقی میں مجاز ہے۔ حنابلہ نے کہا حقیقت ہے، ابو بکر رازی نے کہا اگر باقی غیر منحصر ہو یعنی اس میں کثرت پائی جائے کہ اس کی مقدار کا علم مشکل ہو تو حقیقت ورنہ مجاز۔ قاضی ابو بکر نے کہا اگر غیر مستقل شرط یا استثناء ہو تو حقیقت۔ اگر صفت وغیرہ ہو تو مجاز۔ ابوالحسن بصری نے کہا اگر غیر مستقل شرط ہو یا صفت ہو یا استثناء ہو یا غایت ہو یا مجاز ہو تو حقیقت اگر عقل یا سمع ہو تو مجاز۔ عام حجت ہے باقی میں بلاشبہ جبکہ استثناء معلوم ہو۔ لیکن جب استثناء مجہول ہو تو باقی میں حجت نہیں۔

وفي المستقل كلاما او غيره مجاز:

یعنی جب قاصر مستقل ہو خواہ کلام ہو یا غیر کلام ہو تو باقی پر عام کا اطلاق مجاز ہوگا۔ یعنی لفظ عام کا اطلاق باقی پر مجاز ہوگا، یہ مجاز مرسل ہوگا، یعنی کل کا اطلاق بعض پر ہوگا، لیکن من حیث القصر یعنی اس حیثیت سے کہ باقی پر یہ مقصور ہے حقیقت ہوگا۔

تنبیہ:

قصر کا اطلاق دو معانی پر ہے، ایک ان میں سے یہ ہے کہ غیر باقی سے حکم منشی ہوگا، یا اس سے خارج ہوگا کہ وہ مسکوت عنہ کے درجہ میں ہوگا۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ لفظ عام غیر باقی کو شامل ہی نہ ہو۔ لیکن دوسرا معنی لینا جائز نہیں کہ یہ کہا جائے کہ مجاز باعتبار ترک حقیقت کے اس طرح ہے کہ یہ کل کو شامل ہے اور غیر باقی کو شامل نہیں اسی طرح پہلا معنی مراد لینا بھی جائز نہیں۔ اس میں دو وجہ بیان کی جاتی ہیں۔

”احدہما ان یدل العام بطریق التجوز علی الاخراج“

ایک ان میں سے یہ ہے کہ عام بطریق مجاز اخراج پر دلالت کر رہا ہے یہ قول

باطل ہے

”لان الدال علی الاخراج النما هو القاصر دون العام“ اسلئے کہ
 اخراج پر قاصر دلالت کرتا ہے نہ کہ عام۔

”والغالی ان یکون الاخراج ترکاً لحقیقة العام“
 دوسرا معنی یہ لیا گیا ہے کہ اخراج کا مطلب ہے ”عام کی حقیقت کو چھوڑنا،
 لیکن یہ بھی باطل ہے

”لانه قد اريد بالعام التناول والاخراج اسقاط لبعض المراد
 عن الحكيم“

اس لئے کہ عام تمام کو شامل ہوتا ہے اور حکم سے بعض کو نکالنا اسقاط کہلاتا ہے۔

حاصل کلام:

عام مقصور کا اطلاق غیر باقی پر حقیقت ہے کہ یہ بھی عام کے افراد ہیں، اور
 مجاز ہے اس لحاظ پر کہ حکم ان کو شامل نہیں۔ یعنی من وجہ ایک لفظ حقیقت ہے، اور من وجہ
 مجاز ہے۔

العام هو حجة فيه شبهة:

اس مسئلہ کو سمجھنے کیلئے تفصیل ہے۔ وہ یہ کہ عام مقصور علی البعض غیر مستقل سے
 ہوگا یا مستقل سے، اگر عام کو غیر مستقل سے مقصور کیا گیا تو پھر دیکھا جائے کہ مخرج
 معلوم ہے یا مجہول ہے اگر معلوم ہو تو وہ حجت ہے بلاشبہ جیسے ”اقتولا المشركين
 الا اهل الذمة“ یہ جس طرح بعض پر قصر سے پہلے حجت تھا اسی طرح اب بھی حجت
 ہے۔ کیونکہ شہد ہوتا ہے مخرج کی جہالت سے یہ تو معلوم ہے مجہول نہیں یا شبہ پیدا ہوتا
 ہے احتمال تعلیل سے، لیکن غیر مستقل میں تعلیل کا احتمال نہیں۔ اگر مخرج مجہول ہو جیسے
 کوئی کہے ”عبیدی احرار الابعضا“ تو اس میں باقی مجہول ہیں ”فلم یصح

حجة الا ان يتبين المراد“ اسے حجت نہیں بنایا جاسکتا جب تک مراد کو واضح نہ کیا جائے۔

اگر شخص وقاصر مستقل ہو تو پھر دیکھا جائے کہ قاصر عقل ہے یا کلام وغیرہ ہے۔ اگر قاصر عقل ہے تو دیکھا جائے مخرج معلوم ہے یا مجہول، معلوم ہو تو باقی میں حکم ثابت ہوگا بلاشبہ، اور اگر مجہول ہو تو باقی کو حکم شامل ہوگا بلاشبہ، کیونکہ اس کا حجت بننا یقینی نہیں۔ اگر شخص عادت ہو یا زیادتی یا حس ہو تو مصنف نے اگرچہ اسے ذکر نہیں کیا لیکن صحیح یہ ہے کہ حکم کا قطعی ہونا باقی نہیں رہتا کیونکہ عادات بھی مختلف ہوتی رہتی ہیں اور زیادتی و نقصان بھی مخفی ہوتے ہیں، اور حس سے بھی تمام چیزوں کی تفصیلی اطلاع حاصل نہیں ہوتی۔

اگر شخص کلام مستقل ہو:

تو علامہ کرنی کے نزدیک تو اس کا حجت ہونا باقی نہیں رہتا، خواہ مخصوص معلوم ہو یا مجہول، معلوم کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ”اَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ“ عام ہے، لیکن اس کا مخصوص بھی قرآن پاک سے معلوم ہے ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ﴾ یعنی متامن کو خاص کیا گیا ہے جو معلوم ہے، لیکن یہ حجت نہیں بن سکتا اس لئے کہ یہ کلام مستقل کے ذریعے معلل ہے، اور اصل نصوص میں تعلیل ہے، یہ معلوم نہیں ہوگا کہ تعلیل سے کتنے خارج ہوئے ہیں اور کتنے باقی ہیں۔ اسلئے باقی درجہ مجہولیت میں آئیں گے۔ تو حجت بننا ساقط ہو جائے گا، اگر مخصوص مجہول ہو ہو سکتا ہے الباقی فی صدر الکلام مجہولاً ولا یثبت بہ الحکم“ تو باقی صدر کلام میں بھی مجہول ہوگا اس کے ذریعے حکم ثابت نہیں ہوگا۔

وعند البعض:

بعض حضرات کے نزدیک اگر مخصوص معلوم ہو تو مخصوص کے ماسواء کو یہ حکم شامل رہے گا اور وہ حجت رہے گا، جیسا کہ استثناء یہ تعلیل کو قبول نہیں کرتا کیونکہ وہ غیر مستقل بنفسہ ہوتا ہے ”وفی صورة الاستثناء العام حجة فی الباقي كما كان فكذا التخصيص“ استثناء کی صورت میں عام باقی میں حجت ہوتا ہے، اسی طرح تخصیص جب معلوم ہو تو حکم عام باقی میں حجت ہوگا،

وعند البعض الآخر:

بعض اور حضرات نے بیان کیا ہے کہ اگر مخصوص معلوم ہو تو وہی حکم ہے جو بیان کر دیا گیا کہ مخصوص کے ماسواء کو عام شامل رہے گا، لیکن اگر مجہول ہو تو اس کا حجت ہونا ساقط ہوگا، استثناء پر قیاس کرنا درست نہیں، اسلئے کہ تخصیص کلام مستقل ہے اور استثناء کلام غیر مستقل ہے۔

وعندنا تمکن فیہ شبهة:

ہمارے نزدیک عام مخصوص البعض میں شبہ پایا جاتا ہے اس لئے وہ قطعی اور یقینی نہیں رہتا۔ البتہ اس کا ظنی طور پر حجت ہونا باقی رہتا ہے۔ صحابہ کرام اور بعد میں اہل علم نے عام مخصوص البعض کو بغیر کسی انکار کے حجت بنایا ہے۔ اسلئے اس کے حجت ہونے میں تو اجماع ہے، لیکن اس سے جب بعض کو نکال لیا گیا تو اس کے حجت بننے میں شبہ پیدا ہو گیا لہذا عام مخصوص البعض دلیل ظنی ہے قطعی نہیں۔

عام کو خبر واحد اور قیاس کے ذریعے خاص کیا جاسکتا ہے:

لیکن اس کے ذریعے دلیل پکڑنا ساقط نہیں ہوگا، اسلئے کہ تخصیص ناسخ کے

مشابہ ہے صیغہ کے لحاظ سے، اور استثناء کے مشابہ ہے حکم کے لحاظ سے۔ ناسخ کے مشابہ اس لئے ہے کہ تخصیص نیا کلام ہے، جو بظاہر مستقل طور پر مفید حکم سمجھ آتا ہے، لیکن عام کے مقدم ہونے کی وجہ سے صرف تخصیص مفید حکم نہیں۔ لیکن حکم استثناء کے مشابہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مخصوص کا وہ حکم نہیں جو عام کا ہے جیسا کہ مستثنیٰ کا وہ حکم نہیں جو مستثنیٰ منہ کا نہیں۔ اور وجہ یہ ہے کہ عام مخصوص البعض شک کے درجہ میں آ جاتا ہے جس طرح شک کی صورت میں حجت قطعیہ بھی نہیں رہتی لیکن حجت بنانا ساقط بھی نہیں ہوتا۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ:

ماتن کا قول فللمشبه الاول یصح تعلیلہ کا بعض حضرات نے مطلب یہ بیان کیا تھا کہ عام مخصوص البعض ناسخ کے مشابہ ہے اس لئے صحیح ہے کہ اس سے علت پکڑی جائے جیسا کہ ناسخ کو تعلیل بنانا صحیح ہے، جیسے بعض افراد عام قیاس کے ذریعے منسوخ ہو جاتے ہیں ایسے ہی عام مخصوص البعض بھی ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں۔

صحیح یہ ہے:

کہ ماتن کی مراد یہ ہے کہ ناسخ جس طرح مستقل ہوتا ہے اس کی تعلیل صحیح ہے، اسی طرح کلام مستقل کی تعلیل صحیح ہے۔ یہ ہمارا اور جمہور علماء کا مذہب ہے، البتہ جبائی اس کی تعلیل کی صحت کا قائل نہیں وہ کہتا ہے کہ اگر تعلیل کو صحیح مانا جائے تو یہ معلوم نہیں ہوگا کہ تعلیل سے کتنے افراد نکلے ہیں اور کتنے باقی ہیں۔

وللمشبه الثانی لا یصح تعلیلہ:

شبه ثانی یعنی استثناء کی مشابہت کی وجہ سے تعلیل صحیح نہیں۔ جب اس میں دو شبہات پائے گئے ہیں ایک کی وجہ سے تعلیل صحیح ہے اور ایک کی وجہ سے صحیح نہیں تو اس

میں شک پیدا ہو گیا، شک کی وجہ سے دلیل کی قطعیت ختم ہو جاتی ہے، لیکن عام مخصوص
بعض کو دلیل بنانا صحیح ہے زیادہ سے زیادہ دلیل ظنی ہوگی۔

تخصیص و نسخ میں فرق:

ابھی تک جو مسئلہ بیان کیا ہے اس سے دونوں کے درمیان فرق واضح ہو گیا
کہ تعلیل تخصیص صحیح ہے، لیکن تعلیل نسخ صحیح نہیں، یعنی نسخ جس کے ذریعے عام کے
بعض افراد منسوخ ہو جاتے ہیں ان پر قیاس کر کے بعض اور کو منسوخ کرنا صحیح نہیں، لیکن
تخصیص سے بعض افراد پر حکم نہ ثابت کرنے پر بعض اور افراد کو قیاس کیا جاسکتا ہے۔

فان العام الذی نسخ بعض ماتنا وله لا ينسخ بالقياس:

عام کے جب بعض افراد منسوخ ہوں تو قیاس کے ذریعے بعض اور منسوخ
نہیں ہوتے اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس نص کو منسوخ نہیں کرتا، کیونکہ قیاس نص سے
گھٹیا دلیل ہے، البتہ قیاس کے ذریعے تخصیص ہو سکتی ہے یعنی گھٹیا دلیل تخصیص ہے نسخ
نہیں یا یوں کہا جائے قیاس نص کے معارض نہیں کیونکہ نص سے کم درجہ ہے لہذا نص کو
منسوخ نہیں کر سکتا اسلئے کہ نسخ کا مطلب ہے رفع حکم باعتبار معارضہ کے، لیکن معارضہ
ہے نہیں لیکن نص عام قیاس کے ذریعے مخصوص ہو سکتی ہے کیونکہ ”عمل المخصص
على وجه البيان دون المعارضة“ تخصیص کا عمل بیان کے طریقہ پر ہے معارضہ
کے طریقہ پر نہیں۔

وهنا مسائل من الفروع:

اس سے پہلے جو استثناء اور نسخ اور تخصیص بیان کئے گئے ان کے چند فروعی

مسائل ذکر کئے جا رہے ہیں۔

نظیر الاستثناء:

جب ایک شخص آزاد اور غلام کو ایک ثمن سے بیچے، یا دو غلام ایک ثمن سے بیچے پھر یہ کہے مگر اس کا ثمن ہزار میں سے اتنی مقدار ہے تو یہ باطل ہے کیونکہ پہلے مسئلہ میں حرج میں داخل نہیں لہذا ابتداء بیع بالحصہ ہے۔

”وفی هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان

صدر الکلام تناوله فصار كأنه مستثنی“

اس مسئلہ میں حرا یجاب کے تحت داخل ہی نہیں باوجود اس کے کہ صدر کلام اسے شامل ہے لہذا وہ مستثنی کے درجہ میں ہے، اگرچہ حقیقی استثناء نہیں۔

وفی المسئلة الثانية:

دوسرے مسئلہ میں یعنی دو غلام ایک ہی ثمن سے بیچے اور ایک کا ثمن علیحدہ مقرر کر دے تو حقیقتہً اس میں استثناء موجود ہے، جب ایک بیع میں داخل نہیں تو دوسرے کی بیع بھی صحیح نہیں، اس بیع کے صحیح نہ ہونے کی وجہ ہیں۔ ایک یہ کہ بیع دوسرے میں بالحصہ ابتداء لازم آرہی ہے جو صحیح نہیں۔ ابتداء بالحصہ ابتداء صحیح نہ ہونے کا قول کیا ہے کیونکہ بیع بالحصہ بقاء صحیح جیسا کہ نظیر نسخ میں آئے گا ان شاء اللہ دوسری وجہ بیع کے صحیح نہ ہونے کی یہ ہے کہ دونوں مسئلوں میں بیع میں شرط وہ رکھی گئی ہے جو مقتضی عقد کے مخالف ہے۔ وہ یہ ہے کہ قبول بیع کیلئے شرط قرار دیا گیا جو بیع نہیں۔ یعنی پہلے مسئلہ میں حرا اور دوسرے مسئلہ میں بعد مستثنی کو بیع کے قبول کرنے کیلئے شرط قرار دیا گیا ہے جو باطل ہے۔

ونظیر النسخ:

نسخ کی نظیر کی مثال جیسے ایک شخص دو غلام فروخت کرے ایک ہزار روپے

سے ان میں سے ایک تسلیم کرنے سے پہلے فوت ہو جائے تو دوسرے کا عقد صحیح ہوگا، اس کے حصہ کا جو ثمن ہے وہ دینا لازم ہوگا یہ ”بیع بالحصہ بقاء“ ہے جو جائز ہے۔ اس مسئلہ میں حقیقی تسخ نہیں بلکہ تسخ کے مناسب ہے، کیونکہ جو غلام تسلیم سے پہلے فوت ہو گیا وہ بیع میں داخل تھا، لیکن جب بائع کے ہاتھ میں سپرد کرنے سے پہلے فوت ہو گیا تو وہ تسخ کی طرح ہے، کیونکہ ثبوت کے بعد تسخ تبدیل کرنے کو کہا جاتا ہے، لہذا دوسرے کی بیع صحیح ہے، اگرچہ بیع بالحصہ ہے لیکن بقاء ہے لہذا صحیح ہے،

ونظیر التخصیص:

جیسے کوئی شخص دو غلام بیچے ایک ہزار سے ایک میں اختیار رکھے اور ثمن بھی اس کا معلوم ہو تو بیع بالخیار ایجاب میں داخل ہے اگرچہ حکم میں داخل نہیں لہذا وہ سبب میں تسخ کی طرح ہے اور حکم میں استثناء کی طرح ہے، جب دونوں میں سے ایک مجہول ہے تو استثناء کی مشابہت صحیح نہیں، اور جب ہر ایک کا دونوں میں حکم معلوم ہے تو تسخ کے درجہ میں آگیا۔ تخصیص سے اس کو اس لئے مناسبت حاصل ہے کہ تخصیص مشابہ ہے تسخ کے صیغہ کے لحاظ پر، اور تخصیص حکم کے لحاظ پر استثناء کے مشابہ ہے۔ اسی وجہ سے جس غلام میں اختیار ہے وہ ایجاب میں داخل ہے حکم میں نہیں۔

وهذا المسئلة على اربعة اوجه:

اس مسئلہ میں چار وجوہ پائی گئی ہیں۔

(۱) محل خیار اور ثمن معلوم ہوں، جیسے کوہ دو غلاموں وغیرہ کو بیچے اور یہ کہا

”بعت هذا وذلک بالفین هذا بالف وذلک بالف“ صفة

واحدة على انه بالخيار

میں نے یہ اور وہ دو ہزار سے بیچے، یہ ایک ہزار سے بیچ رہا ہوں اور وہ ایک ہزار

سے، دونوں کا ایک ہی سودا ہو، اور معین کرے کہ مجھے فلاں میں اختیار ہے۔

(۲) محل خیار معلوم ہو اور ثمن معلوم نہ ہو، یعنی ایک سودے سے دو بیچے دو ہزار سے ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ ثمن نہ بیان کرے البتہ یہ بیان کر دے کہ مجھے فلاں میں اختیار ہے۔

(۳) ثمن معلوم ہو، محل خیار معلوم نہ ہو، یعنی دو کو ایک سودے سے دو ہزار سے مثلاً بیچے اور یہ کہے کہ اس کا ثمن مثلاً ایک ہزار ہے اور اس دوسرے کا بھی ایک ہزار ہے، لیکن دونوں میں سے مجھے ایک میں اختیار ہے۔

(۴) دونوں معلوم نہ ہوں نہ محل خیار اور نہ ثمن، یعنی دو کو بیچے دو ہزار سے، علیحدہ علیحدہ ان کا ثمن معین نہ کرے، اور یہ کہے کہ مجھے دونوں میں سے ایک میں اختیار ہے۔ ان چار صورتوں میں اگر یہ اعتبار کیا جائے کہ ایجاب میں دونوں ہی داخل ہیں تو دونوں میں بیع جائز ہونی چاہیے زیادہ سے زیادہ بیع بالخصۃ بقاء لازم آتی ہے جو بقاء جائز ہے۔ اور اگر یہ اعتبار کیا جائے کہ حکم میں داخل نہیں تو بیع چار صورتوں میں فاسد نظر آئے گی، کیونکہ جب محل خیار اور ثمن دونوں معلوم ہوں تو بیع اس لئے فاسد ہونی چاہئے کہ غیر بیع کی قبولیت کو بیع کی قبولیت کیلئے شرط قرار دیا گیا۔

لیکن جب دونوں ہی مجہول ہوں، یعنی ثمن اور محل خیار معلوم نہ ہوں، یا دونوں میں سے ایک مجہول ہو خواہ محل خیار مجہول ہو یا ثمن مجہول ہو تو بیع سکے فاسد ہونے کی ایک وجہ تو یہی نظر آتی ہے کہ غیر بیع کے قبول کرنے کو بیع کے قبول کرنے کیلئے شرط قرار دیا گیا ہے اور دوسری وجہ فساد ثمن اور بیع دونوں کا مجہول ہونا، یا صرف ثمن کا مجہول ہونا، یا صرف محل خیار کا مجہول ہونا ہے۔

اب اس تمہید کے بعد:

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ نسخ کی مشابہت تمام صورتوں کے صحیح ہونے کا تقاضا کرتی ہے، اور استثناء کی مشابہت تمام صورتوں کے ناجائز ہونے کا تقاضا کرتی ہے، اس لئے ہم نے دونوں شبہ کی رعایت کی۔

”وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع
رعایة لشبهة الاستثناء واذا كان كل منهما معلوما يصح
البيع رعایة لشبه النسخ“

اور ہم نے کہا کہ اگر ثمن اور محل خیار دونوں ہی مجہول ہوں، یا دونوں میں سے ایک مجہول ہو تو بیع صحیح نہیں ہوگی بوجہ استثناء کی مشابہت کے کیونکہ مستثنیٰ منہ کا حکم مستثنیٰ کو شامل نہیں۔ جب ثمن اور محل اختیار دونوں معلوم ہوں تو بیع صحیح ہوگی، اس میں رعایت نسخ کی مشابہت کی ہوگی۔

حکمت: دونوں شبہات کی رعایت کا بظاہر تقاضا یہ تھا کہ چار صورتوں میں دو میں بیع جائز ہوتی اور دو میں ناجائز، لیکن ایک میں جائز اور تین میں ناجائز ہونے کی حکمت یہ ہے کہ وجہ صحت ایک ہے وہ ہے عدم مانع یعنی عدم اعتبار جہالت طاریہ۔ اور وجہ فساد تین ہیں شرط فاسد، جہالت بیع، اور جہالت ثمن ”فوزعت الاربع باعتبار الوجوه“ ان وجوہ کا اعتبار کرتے ہوئے چار صورتوں کو تقسیم کیا گیا، یعنی ایک وجہ صحت ایک صورت کے جواز کا سبب بنی، اور تین وجوہ فساد تین صورتوں کے عدم جواز کا سبب بنیں۔

تنبیہ: اگر حر اور غلام کو ایک ہی سودے میں مثل ایک ہزار سے نیچے اور ہر ایک ثمن بھی بیان کر دے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عبد میں بھی بیع باطل رہے گی، کیونکہ حر محل بیع ہی نہیں، لہذا یہ صرف استثناء کے مشابہ ہوگا، نسخ کی مشابہت اس میں نہیں پائی جائے گی ”فیکون مالیس بمبیع شرطاً لقبول المبیع“ اس

میں وجہ فساد یہ ہے کہ جو بیع نہیں اس کا قبول کرنا بیع کیلئے شرط قرار دیا گیا ہے،

فصل فی الفاظہ:

عام کی باعتبار الفاظ کے دو قسمیں ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ عام ہو صیغہ اور معنی دونوں کے لحاظ سے جیسے ”الرجال“ صیغہ جمع کا ہے اور معنی بھی جمع والا ہے۔

(۲) صرف معنی کے لحاظ سے اس میں عموم پایا جائے، اس کی پھر تین قسمیں ہیں ایک اسم جمع یعنی صیغہ واحد کا ہو معنی جمع والا جیسا قوم اور رھط، دوسری قسم یہ ہے کہ صیغہ واحد کا ہو اور ہر ایک پر اس کا اطلاق ہو علی سبیل الشمول جس طرح کہا ”من یأتنی فله درہم“ اس مثال میں پر آنے والے کو ایک ایک درہم دینا لازم ہوگا تیسری قسم کہ عموم پر دلالت تو کرے لیکن علی وجہ البدلیۃ جیسا کہ کہے ”من یأتنی اولاً فله درہم“ اس میں عموم اس طرح ہے کہ جو بھی پہلے آیا اس کے ساتھ اور کوئی نہ ہو اوہ ایک درہم لینے کا حقدار ہوگا خواہ وہ حامد ہو یا زاہد ہو، جمع یا جمع کے معنی میں جو ہو ان کا اطلاق تین یا تین سے زیادہ پر ہوگا:

یعنی اسم جمع جیسے قوم اور رھط ہیں ان کا اطلاق بھی تین یا تین سے زیادہ ”لا الی نہایۃ“ پر ہوگا، ہاں اگر ہوں ہی معین تو ان معین پر اطلاق ہوگا جیسے کسی کی ملکیت میں چار غلام یا دس غلام ہوں تو وہ کہے ”عبیدی احرار“ میرے تمام غلام آزاد ہیں تو وہی معین جو تین یا تین سے زائد اس کی ملکیت میں ہیں انہوں نے ہی آزاد ہونا ہے۔

اعتراض: رھط کا اطلاق تو دس سے کم پر ہوتا ہے تو یہ کہنا کیسے صحیح کہ رھط کا

اطلاق تین یا تین سے زیادہ پر ”لا الی نہایۃ“ ہے۔

جواب:

ہماری مراد معرف باللام ہے، جب رھط یا قوم معرف باللام ہو تو یہ جمع کثرت کے درجہ میں ہوتے ہیں ان کا اطلاق دس سے اوپر بھی ہوتا ہے، معترض کے اعتراض کا دار و مدار ان کے نکرہ ہونے پر ہے۔ جب یہ نکرہ ہوں تو جمع قلت کے درجہ میں ہوتے ہیں، اس وقت دس سے کم پر ان کا اطلاق ہوتا ہے۔

جمع کے کم از کم افراد تین یا دو میں محاکمہ:

بظاہر یہ وہم ہوتا ہے کہ جمع کے کم از کم تین افراد والا قول صحیح نہیں کیونکہ جمع کے کم از کم دو فرد ہوتے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے ”فَانْكَانَ لِهٰۤى اَخُوۃ“ اسی طرح ارشاد گرامی ”فَقَدْ صَفَتْ قُلُوْبُكُمَا“ اسی طرح نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ”الاثنان فما فوقهما جماعة“ ان تمام ارشادات سے پتہ چلتا ہے کہ جمع کا اطلاق دو پر ہے۔ اس میں محاکمہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں اہل لغت کا اتفاق ہے کہ واحد کا صیغہ ایک پر دلالت کرتا ہے، اور تشنیہ کا صیغہ دو پر دلالت کرتا ہے، اور جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے، لیکن وارث اور وصیت کے مسائل میں جمع کا کم از کم دو فردوں پر اطلاق ہوتا ہے۔

اور اللہ کے ارشاد گرامی ”فَقَدْ صَفَتْ قُلُوْبُكُمَا“ میں جمع کا اطلاق دو پر مجازا ہے۔ مجازی طور پر جمع کا اطلاق ایک پر بھی آیا ہوا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿الَّذِيْنَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوْا لَكُمْ﴾ اس میں پہلے الناس سے مراد ایک شخص ”نعیم اشجعی“ ہے۔ نبی کریم ﷺ کے ارشاد ”الاثنان فما فوقهما جماعة“ کا تعلق یا تو وراثت سے ہے، یا اس کا تعلق نماز کی جماعت سے ہے کہ جب

ایک مقتدی ہو تو وہ امام کے دائیں جانب کھڑا ہو، اور دو ہوں تو وہ پیچھے کھڑے ہوں یا حدیث کا تعلق اسلام کو قوت حاصل ہونے کے بعد اجتماع رفقاء سے ہے، کیونکہ ابتدائی طور پر جب مسلمانوں کو ضعف حاصل تھا تو نبی کریم ﷺ نے ایک اور دو کو سفر کرنے سے منع فرما دیا تھا، تین یا تین سے زیادہ کو سفر کرنے کی اجازت تھی، ارشاد فرمایا ”الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلاثة ركب“ لیکن جب مسلمانوں کو قوت حاصل ہو گئی تو دو کو ملکر سفر کرنے کی اجازت دے دی گئی۔

بعض حضرات کا استدلال:

کہ ”فعلنا بصیغہ جمع کا ہے لیکن اس کا اطلاق دو پر ہے۔ لیکن یہ استدلال درست نہیں۔ اسلئے کہ یہ صیغہ تثنیہ اور جمع میں مشترک ہے، اس سے استدلال اس وقت درست ہوتا جب جمع کا اطلاق جمع پر نہ ہوتا صرف دو پر ہوتا۔

فیصح تخصیص الجمع الی الثلاثة:

جب یہ ثابت ہو گیا کہ جمع کے کم از کم تین فرد ہوتے ہیں، تو اگر مستقل کلام وغیرہ سے خاص کیا جائے تو تخصیص بھی تین افراد تک ہو سکتی ہے۔

والمفرد وما فی معناه الی الواحد:

مفرد جیسے الرجل، اور مفرد کے حکم میں جو جمع ہو یعنی جب جمع سے مراد ایک فرد ہو جیسے ”لا تزوج النساء“ تو اس کی تخصیص ایک فرد تک ہو سکتی ہے۔

والطائفة کالمفرد:

لفظ طائفة مفرد کی طرح ہے یعنی اس کا اطلاق ایک فرد پر بھی ہے اور زیادہ پر بھی، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ﴿فَلَوْلَا نَضْرَمِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ﴾

طائفۃ کی تفسیر میں یہی بیان کیا ہے کہ طائفۃ ایک چیز کے ٹکڑے کو کہا جاتا ہے خواہ ایک یا زیادہ ہوں۔

”فمقصود المصنف الہا لیست للجمع کالرہط بل بمنزلة المفرد فیصح تخصیصہا الی الواحد“

مصنف کے بیان کا مقصد یہ ہے کہ طائفۃ جمع نہیں، جس طرح ”رہط“ جمع کے معنی میں ہے۔ بلکہ ”طائفۃ“ مفرد کی طرح ہے اس لئے اس کی تخصیص ایک فرد تک کی جاسکتی ہے۔

ومنها الجمع المعروف باللام:

عام کے الفاظ میں ”جمع معروف باللام“ بھی ہے۔ لیکن یہ اس وقت ہوگا جب الف لام استغراقی ہوگا۔ چونکہ الف لام عہد خارجی معہود معین پر دلالت کرتا ہے اور عہد وہنی معہود غیر معین پر دلالت کرتا ہے۔ دونوں میں مراد بعض افراد ہیں۔ اور الف لام جنسی میں مراد ذات و طبیعت ہوتی ہے، اسی وجہ سے ماتن نے کہا۔

”ومنها الجمع المعروف باللام اذالم یکن معہودا لان المعروف لیس ہوا ماہیۃ فی الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولیۃ فتعین الكل“

جمع معروف باللام بھی عموم پر دلالت کرتی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ وہ الف لام عہد کیلئے نہ ہو اور جنس کیلئے نہ ہو کیونکہ جمع میں نہ ماہیت مراد ہوتی ہے اور نہ بعض افراد، لہذا کل افراد متعین ہو گئے، یعنی ”فتعین الاستغراق“ لہذا الف لام استغراقی متعین ہو گیا۔

ولتمسکھم بقولہ الطیلة الائمة من قریش:

نبی کریم ﷺ کے وصال کے بعد صحابہ کرام کا اختلاف ہو گیا، انصار نے

کہا ”منا امیر و منکم امیر“ ہمارا اپنا امیر ہوگا تمہارا اپنا امیر ہوگا، تو حضرت ابو بکرؓ نے نبی کریم ﷺ کا ارشاد پیش فرمایا ”الائمة من قریش“ خلفاء قریش سے ہوں گے“ اس ارشاد کو سن کر کسی نے انکار نہیں کیا۔ اس حدیث پاک سے پتہ چلا کہ الف لام استغراقی عموم پر دلالت کرتا ہے، یہی وجہ ہے کہ انصار نے اس حدیث کو سن کر سمجھ لیا کہ تمام خلفاء قریشی ہوں گے، یہ الف لام عہد کیلئے نہیں ورنہ اس سے مراد یہ ہوتا کہ بعض خلفاء قریش سے ہوں گے۔

الف لام جنسی:

جب معبود نہ ہو اور استغراق والا معنی بھی ممکن نہ ہو تو الف لام جنسی سمجھا جائے گا۔ یعنی سب سے پہلا درجہ ہے الف لام عہد خارجی کا کیونکہ وہاں معبود متعین ہوتا ہے اور اس میں کامل امتیاز پایا جاتا ہے، پھر الف لام استغراقی ہوتا ہے کیونکہ جنسی میں حکم نفس حقیقت پر ہوتا ہے، نفس حقیقت پر حکم بغیر اعتبار کرنے افراد کے بہت کم ہی پایا جاتا ہے، پھر الف لام جنسی پایا جاتا ہے پھر عہد ذہنی کیونکہ عہد ذہنی حکم نکرہ میں ہوتا ہے۔ البتہ یہ خیال رہے کہ مصنف نے الف لام عہد ذہنی کو استغراقی سے پہلے رکھا ہے جسے علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے پسند نہیں کیا۔

ولتمسکھم بقوله ﷺ الائمة من قریشی ولصحة الاستثناء

قال مشایخنا هذا الجمع مجاز عن الجنس ویبطل الجمعية

جس معرف باللام سے استثناء پایا جائے وہ الف لام بھی استغراقی ہوتا

ہے۔ مشائخ نے بیان کیا ہے جس جمع پر الف لام جنسی آئے اس میں معنی

جمعیت باطل ہو جاتا ہے۔

یہاں تین مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ ایک ”الائمة من قریش“ حدیث

پاک دلالت کر رہی ہے کہ الف لام عموم پر دلالت کر رہا ہے، یہ مسئلہ بیان کر دیا گیا۔ دوسرا مسئلہ یہ بیان کیا گیا کہ جہاں استثناء صحیح ہو وہاں الف لام عموم پر دلالت کرتا ہے۔ تیسرا مسئلہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ جمع پر الف لام جنسی آجائے تو معنی جمعیت باطل ہو جاتا ہے۔

اعتراض: دوسرے مسئلہ یعنی صحت استثناء الف لام کی عمومیت پر دلالت کر رہا ہے۔ اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مستثنیٰ کبھی خاص اسم عدد سے بھی ہوتا ہے جیسے کہا جائے ”عندی عشرة الا واحدًا“ اور کبھی اسم علم سے مستثنیٰ ہوتا ہے جیسے کہا جائے ”کسوت زید الاراسہ او غیر ذلک، اسی طرح صحت هذا الشهر الا یوم کذا اور ”اکرمت هؤلاء الرجال الا زیدًا“ ان تمام مثالوں میں مستثنیٰ منہ میں عموم نہیں پایا گیا ”فلا یكون الاستثناء دلیل العموم“ تو پتہ چلا کہا استثناء دلیل عموم نہیں۔

جواب نمبر ۱:

اگرچہ بظاہر مستثنیٰ منہ میں عموم نہیں پایا گیا، لیکن صیغہ عموم کو متضمن ہے، وہ یہ ہے کہ مضاف صیغہ جمع ہے جو محذوف ہے، اسلئے یوں کہا جائے گا۔

”عندی جميع اجزاء العشرة الا واحدًا“ کسوت اعضاء زید الاراسہ، صمت ایام هذا الشهر الا یوم کذا، اکرمت احاد هؤلاء الرجال الا زیدًا“

جواب نمبر ۲:

استثناء عموم پر دلالت کرتا ہے جب مستثنیٰ منہ متعدد غیر محصور ہو۔ اصل قانون یہ ہے کہ استثناء متصل میں ضروری ہے کہ مستثنیٰ منہ شامل ہو مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ کو تا کہ یہ ثابت ہو سکے کہ مستثنیٰ کا حکم مستثنیٰ کو شامل نہیں ”فلا بد فیہ من اعتبار

التعدد“ اس لئے تعداد کا اعتبار کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔ اگر مستثنیٰ منہ محصور ہو لیکن مستثنیٰ کو شامل ہو تو استثناء صحیح ہوگا، اس میں بھی عموم معتبر ہوگا۔ جیسے عشرة واحد کو، اور زید رأس کو اور شہر یوم کو، اور جماعت جس میں زید ہے وہ زید کو شامل ہے۔ اگر مستثنیٰ منہ مستثنیٰ کو شامل نہ ہو تو مستثنیٰ بنانا صحیح نہیں۔

جواب نمبر ۳:

ہم نے جو بیان کیا ہے کہ استثناء عموم پر دلالت کرتا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ مستثنیٰ منہ وہ لفظ ہو جو افراد پر دلالت کر رہا ہو۔ وہ مراد نہیں جو اجزاء پر دلالت کر رہا ہو۔
تیسرے مسئلہ کی مثالیں:

کوئی شخص قسم اٹھائے ”لا اتزوج النساء“ تو ایک عورت سے نکاح کرنے پر بھی حانث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ ”النساء“ جمع ہے، الف لام جنسی ہے جس کی وجہ سے معنی جمعیت باطل ہو گیا، عقل کا تقاضا بھی یہی ہے کہ دنیا کی تمام عورتوں سے نکاح کرنا ممکن ہی نہیں لہذا معنی جمعیت کا اعتبار ممکن ہی نہیں۔

اعتراض: ثبوت ممکن نہیں، نفی تو ممکن ہے ”لا اتزوج النساء“ میں تو نفی پائی گئی ہے۔ لہذا یہ کہنا کیسے صحیح ہے کہ عموم کا اعتبار کرنا صحیح نہیں۔

جواب: جب شریعت میں چار ازواج سے زائد ناجائز ہیں تو ”لا اتزوج النساء“ میں کثرت کا اعتبار اس لئے درست نہیں ہوگا کہ پہلے ”اتزوج النساء“ کا وقوع صحیح ہو تو اسی پر دخول نفی صحیح ہوگا۔

دوسری مثال:

(إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ) میں بھی الف لام جنسی کی وجہ سے معنی جمعیت

باطل ہے کیونکہ صدقات دنیا کے تمام تمام فقراء پر خرچ کرنا ممکن نہیں۔

معنی جمعیت کے باطل ہونے کا کیا مقصد ہے؟:

یہ مقصد نہیں کہ بالکل معنی جمعیت باطل ہو جاتا ہے جمعیت کا بالکل ہی اعتبار نہیں کیا جاتا، بلکہ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ من وجہ جمعیت بھی باقی رہتا ہے اسی لئے صدقہ (زکوٰۃ) مصارف میں سے کسی ایک کو دے یا زیادہ کو دے دونوں صورتیں جائز ہیں۔ اگر معنی جمعیت مکمل باطل ہوتا تو زیادہ کو دینا جائز نہ ہوتا۔ اگر جمعیت مکمل باقی رہے تو الف لام جنسی کا مقصد باقی نہیں رہتا اسلئے بہتر یہی ہے کہ من وجہ جمعیت کو باقی رکھا جائے تاکہ دونوں کے مقاصد برقرار رہیں۔ اس تمام مسئلہ کو فخر الاسلام نے ”باب موجب الامر فی معنی العموم والتکرار“ میں یوں بیان کیا!

”ان مثل لا تزوج النساء ولا اشتری الثیاب يقع علی الاقل
و یحمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس
لانا اذا ابقیناه جمعا لغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا
بقی حرف اللام لتعریف الجنس وبقی معنی الجمع فی
الجنس من وجه لکان الجنس اولی“

بیشک ان مثالوں ”لا تزوج النساء“ اور ”لا اشتری الثیاب“ میں اقل پر حکم واقع ہے لیکن کل کا بھی احتمال ہے۔ قرینہ پر محمول کریں گے میں اس قبیلہ یا اس محلہ کی عورتوں سے نکاح نہیں کروں گا، اسی طرح دوسری مثال کا بھی مطلب ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ جمع کامیغہ ہے الف لام جنسی کی وجہ سے مجاز اسم جنس کے درجہ میں آ گیا، اگر جمع کا اعتبار باقی رکھیں تو الف لام کا مقصد فوت ہوتا ہے، اور مکمل جمع کو باطل کریں تو جمع کے صیغہ کے لانے کا مقصد فوت ہوتا ہے، اس لئے جمع کے صیغہ میں من وجہ جمعیت کو برقرار رکھیں

گے، مجاز اس کو اسم جنس کے درجہ میں لائیں گے کہ قلیل و کثیر کو شامل رہے۔

اس بحث سے معلوم ہوا:

جنس پر اس وقت محمول کریں گے کہ الف لام عہد اور استغراق کا نہ بن سکے
اگر ان دونوں میں سے کسی ایک پر محمول کر سکیں تو الف لام کو جنسی نہیں بنایا جائے
گا، تو ضیح کی اس عبارت!

فَعَلِمَ مِنْ هَذِهِ الْأَبْحَاثِ أَنَّ مَا قَالُوا أَنَّهُ يَحْمَلُ عَلَى الْجِنْسِ
مَجَازًا مُقَيَّدَ بَصُورٍ لَا يُمْكِنُ حَمْلُهُ عَلَى الْعَهْدِ وَالِاسْتِغْرَاقِ
حَتَّى لَوْ أُمْكِنَ يَحْمَلُ عَلَيْهِ (ای کل واحد)

اسی وجہ سے علماء نے بیان کیا ہے کہ ”لا یدر کہ الابصار“ میں الف لام
استغراق جنس کیلئے ہے، استغراق افراد کیلئے نہیں کیونکہ اس میں سلب العموم پایا گیا
ہے، یعنی اس کا معنی یہ ہے ”لا یدر کہ کل بصر“ اسے سلب العموم، نفی الشمول، رفع
ایجاب کلی کہا جاتا ہے۔ اسی کا یہ معنی نہیں ”لا یدر کہ شیء من الابصار“ تاکہ عموم
السلب شمول النفی ہو، خیال رہے کہ سلب العموم میں سلب جزئی ہے، اور عموم السلب
میں سلب کلی ہے۔

اہل سنت کے نزدیک عموم السلب یعنی سلب کلی نہ پائے جانے کی وجہ یہ ہے
کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے ﴿وَجُودُهُ يُؤَمِّدُنَا ضِرَّةً إِلَى رَبِّهَا نَظَرَةٌ﴾ اور
رسول اللہ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے ”انکم سترون ربکم کما ترون القمر لیلة
البدر“ آیت کریمہ اور حدیث پاک سے یہ واضح ہو گیا کہ ہر فرد کی نفی نہیں ہو سکتی۔

والجمع المعروف بغير اللام عام:

جمع کا صیغہ ہو معرفہ ہو لیکن الف لام سے معرفہ نہ ہو تو اس میں بھی عموم پایا

جاتا ہے کیونکہ اس میں استثناء صحیح ہوتا ہے۔ جیسے کہا جائے عبیدی احرار الازید۔

واختلف فی الجمع المنکر:

جمع جب نکرہ ہو تو اس میں اتفاق ہے ”ينتظم جمع من المسمیات“ کہ ہر جمع کو شامل ہو، لیکن اختلاف اس میں ہے کہ اس میں عموم علی وجہ الاستغراق پایا جاتا ہے یا نہیں۔

بعض حضرات اس طرف گئے ہیں کہ اس میں عموم پایا جاتا ہے کیونکہ استثناء صحیح ہے۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ اگر اس میں استغراق کا معنی نہ لیا جائے تو اس کا اطلاق بعض پر ہوگا حالانکہ بعض پر اطلاق بالاتفاق صحیح نہیں۔ جو حضرات جمع نکرہ میں عموم کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں ”الا“ استثناء کیلئے نہیں بلکہ صفتیہ ہے، کیونکہ اگر استثناء کیلئے ہوتا تو لفظ ”اللہ“ پر نصب ہوتی، حالانکہ اس پر رفع ہے، اسی طرح عدم اختیار استغراق سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہاں واقعی استغراق معدوم ہو جائے اور بعضیت لازم آجائے بلکہ یہ قدر مشترک بین الكل والبعض ہے۔

ومنها المفرد المحلی باللام:

مفرد ہو معرف باللام ہو تو اس میں بھی چار احتمال ہوں گے۔ کہ الف لام عہد خارجی یا عہد ذہنی ہے یا جنسی ہے یا استغراقی ہے جب الف لام عہد کیلئے نہ ہو تو استغراق کیلئے ہوگا جیسے ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ میں استغراق کیلئے ہے۔ اسی طرح ”السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ“ میں الف لام اگر موصول ہے لیکن عموم پر دلالت کرتا ہے۔ ہاں اگر قرینہ دلالت کرے کہ یہاں ماہیت کی تعریف ہے جیسے ”اکلت

الخبز“ اور شربت الماء، ان مثالوں میں الف لام عہد اور استغراق کیلئے نہیں بلکہ جنس کیلئے ہے۔

ومنها النكرة في موضع النفي:

یعنی نکرہ مقام نفی میں عموم پر دلالت کرتا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾ یہ جواب ہے اس ارشاد گرامی کا ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ﴾ وجہ تمسک یہ ہے کہ جب کفار نے کہا ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ﴾ کہ اللہ نے کسی بشر پر کوئی چیز نازل نہیں کی تو جواب یہ دیا گیا ﴿مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾ کس نے نازل کی وہ کتاب جو موسیٰ علیہ السلام لائے۔ یہ سلب جزئی ہے اگر ارشاد گرامی بھی سلب جزئی ہو تو جواب ہی نہیں بن سکتا، اسلئے پہلے کو سلب کلی پر محمول کرنا لازم ہو گیا۔ اسی طرح کلمہ توحید ”لا الہ الا اللہ“ میں نکرہ تحت النہی ہے جو عموم پر دلالت کر رہا ہے۔

والنكرة في موضع الشرط:

یہاں شرط سے مراد یقین ہے، جیسے کہ ”ان فعلت فعبدہ حر“ یا کہ ”ان فعلت فامرأته طالق“ جب شرط مثبت ہو تو اس کی ضد میں عموم ہوگا۔ اور جب منفی ہو ”ان لم اضرب رجلا فکذا“ تو اس میں نفی عموم پر دلالت کرتی ہے۔

وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا:

جیسے کہا جائے ”لا اجالس الارجلا عالما“ لہذا اس کیلئے جائز ہے کہ ہر عالم شخص سے بیٹھ سکے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ﴿وَلَقَبْدُ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ﴾ اور ”قول معروف“ میں بھی عموم پایا گیا ہے۔

نسبة الی المشتق:

دلالت کرتی ہے علیت ماخذ پر، اسی طرح نسبت الی الموصوف بالمشتق بھی ان دونوں صورتوں میں عموم پایا جاتا ہے۔ جب کہا جائے ”لا اجالس الا عالما“ اس میں عموم علت پائی گئی ہے۔ اسی طرح ”لا اجالس الا رجلا عالما“ میں بھی عموم پایا گیا ہے۔

والنكرة فی غیر هذه المواضع خاص:

ان مذکورہ مقامات کے بغیر نکرہ خاص ہوگا۔ البتہ جب انشاء میں ہوگا تو مطلق ہوگا جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾ اس میں مطلقا کسی گائے کو ذبح کرنے کا حکم تھا، انہوں نے سوال کر کے اپنے آپ پر راہ تنگ کر دی۔ اور نکرہ جب مقام خبر میں واقع ہو تو ایک فرد ثابت ہوگا لیکن سامع پر مجہول ہوگا، جیسے کہا جائے ”رأيت رجلا“ سامع کو اتنا پتہ چل گیا کہ مشکلم نے ایک شخص کو دیکھا ہے، لیکن یہ معلوم نہیں کہ اس نے کسے دیکھا ہے۔

”فاذا اعيدت نكرة كانت غیر الاولى واذا اعيدت معرفة

كانت عينها“

نکرہ کو جب لوٹایا جائے تو پہلے کا غیر ہوگا، اور جب معرفہ کو لوٹایا جائے تو پہلے کا عین ہوگا، جیسا کہ ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ العسر معرفہ ہے اور یسر نکرہ ہے، اسلئے مطلب یہ ہوگا، ایک مشکل پر دو آسانیاں ہیں یعنی اصل یہ کہ الف لام عہد خارجی ہو اسلئے کہ جب معرفہ کو معرفہ کر کے لوٹایا جائے تو ثانی عین اول ہوگا۔ کیونکہ معہود ایک ہوتا ہے۔

اگر معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹایا جائے تو غیر اول ہوگا نکرہ کو نکرہ کر کے لوٹایا جائے

تو وہ بھی اول کا غیر ہوگا۔ یہی وجہ ہے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد گرامی ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ کی تفسیر میں بیان فرمایا ”لن يغلب عسر يسرين“ ایک عسر دوسرے پر ہرگز غالب نہیں ہوگا۔

تنبیہ:

اگرچہ ماتن نے تو یہ بیان کیا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ نکرہ لوٹایا جائے یا معرفہ اس میں تاکید ہوتی ہے۔ لیکن میر سید شریف رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے کہ تاکید نہیں ہوتی ورنہ دونوں کلاموں کا ایک ہونا لازم آئے گا۔

فالاقسام الالفية اربعة:

(۱) نکرہ کو معرفہ کر کے لوٹایا جائے، جیسے ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ

رَسُولًا فَفَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾

(۲) نکرہ کو نکرہ کر کے لوٹائے۔

(۳) معرفہ کو معرفہ کر کے لوٹایا جائے، ان دونوں کی مثال ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ

يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾

(۴) معرفہ کو نکرہ کر کے لوٹایا جائے، اس کی مثال اگرچہ علامہ فخر الاسلام نے نہیں

ذکر کی، تاہم قرآن پاک میں مذکور ہے ”إِنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ“ اسی

طرح یوں کہا جائے ”نبيکم نبی خیر الانبياء“ اسی طرح جب کہا

جائے ”بلدتکم بلدة شريفة“ ان تمام مثالوں میں معرفہ کو نکرہ کر کے

لوٹایا جائے۔

النكرة تعم بالصفة:

بعض اوقات نکرہ کے ساتھ صفت ذکر کر کے عموم ثابت کیا جاتا ہے، اگر کوئی شخص کہے ”ای عبیدی ضربک فہو حر“ اگر اس کے تمام غلاموں نے اسے مارا تو سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ ”ضرب“ صفت ہے جو عموم پر دلالت کر رہی ہے، اور اگر کہے ”عبیدی ضربتہ“ مخاطب خواہ سب کو مارے تب بھی ایک غلام آزاد ہوگا، متکلم جس کے آزاد ہونے کو بیان کرے گا کیونکہ ضرب اس مثال میں صفت نہیں۔

اعتراض: دونوں مثالوں میں ضرب صفت ہے پہلی مثال میں صفت ہے ضاربیت کی، اور دوسری مثال میں صفت ہے مضروبیت کی، یہ کہنا کسی طرح صحیح ہے کہ دوسری مثال میں صفت نہیں۔

جواب: صفت سے مراد عبیدی کی صفت ہے نہ کہ مخاطب کی۔

اعتراض: عبیدی معرفہ ہے نکرہ کی مثال اسے کیسے بنایا گیا؟

جواب: ”ای عبیدی“ اصل کلام ہے ”ای عبد، من عبیدی“ اس لئے کہ لفظ ”ای“ واحد منکر کو شامل ہے۔

ومنها من وهو يقع خاصا:

لفظ ”من“ کبھی خصوص پر دلالت کرتا ہے جیسے ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يُّسْتَمْعِنُ﴾ الیک ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يُّنْظَرُ إِلَيْكَ﴾ ان مثالوں میں بعض مخصوص منافقین مراد ہیں۔ لفظ ”من“ جب عقلاء کیلئے بطور شرط استعمال ہو تو عموم پر دلالت کرے گا۔ جیسے نبی کریم ﷺ نے فرمایا ”من دخل دار ابی سفیان ﷺ فہو آمن“ اس میں عموم پایا گیا ہے یعنی جو بھی حضرت ابوسفیان ﷺ کے گھر داخل ہو گیا اسے امن حاصل ہے

اسی طرح اگر کوئی کہے ”من شاء من عبیدی عتقہ فہو حر“ اگر سب نے آزادی چاہی تو سب آزاد ہو جائیں گے، اگر کوئی وکیل بنائے اور یہ کہے ”من شئت من عبیدی عتقہ فاعتقہ“ اگر کل عتق کو چاہیں تو صاحبین کے نزدیک وہ کل کو آزاد کر سکتا ہے کیونکہ ”من عبیدی“ میں من بیانہ ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ صرف ایک کو آزاد کر سکے گا اگرچہ تمام غلام عتق کو چاہیں۔ کیونکہ من تبعیض کیلئے ہے۔ جب من تبعیض کیلئے ہو تو بعض کا پایا جانا یقینی ہے، اور اگر من بیان کیلئے ہو تو پھر بھی بعض کا پایا جانا یقینی ہے اور کل کا پایا جانا احتمالی ہے۔ لہذا عموم اور تبعیض دونوں کا احتمال ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ عموم اور تبعیض دونوں کی رعایت کی جائے۔

دونوں مسئلوں میں فرق:

پہلے مسئلہ میں لفظ ”ای“ استعمال ہوا ہے جو وہاں تفرد کو چاہتا ہے عموم کے بعد باعتبار شرط کے اور اجتماع کو چاہتا ہے باعتبار حکم کے، اور اس مسئلہ میں باعتبار شرط مشیت کے بعضیت پائی گئی ہے، اسلئے ہر ایک ان میں سے متفرد ہوگا مشیت میں، اس تمہید کے بعد یہ واضح ہوا کہ جب یہ کہا ”من شئت من عبیدی عتقہ فاعتقہ“ اس میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر کل چاہیں بھی تو ان کو آزاد نہیں کیا جاسکے گا تاکہ من تبعیضیہ کا لحاظ بھی پایا جائے اگر اس نے کہا ”من شاء من عبیدی عتقہ فہو حر“ اس مثال میں اگر ایک چاہے تو سب آزاد ہوں گے، اگرچہ ”من“ یہاں بھی موجود ہے، اس کی تبعیض کا لحاظ بظاہر نہیں لیکن واقع میں اس کا لحاظ پایا گیا ہے اسلئے کہ ہر ایک ایک کی مشیت بعض متصور ہوگی جو جمیع پر حکم لگانے کے منافی نہیں۔ تیسرے مسئلہ ”ای عبیدی ضربتہ فہو حر“ میں صرف ایک آزاد ہوگا“ کو واضح طور پر بیان کیا جا چکا ہے۔

ومنہا ما فی غیر العقلاء:

عموم پر دلالت کرنے والے الفاظ میں سے لفظ ”ما“ ہے جو غیر عقلاء کیلئے استعمال ہوتا ہے، ہاں مجازی طور ذوی العقول کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے کہا جائے ”ان کان مافی بطنک غلاما فانت حرة“ اگر اس نے لڑکا اور لڑکی دو کو جتنا تو وہ آزاد نہیں ہوگی کیونکہ اس کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ اگر کل تیرے پیٹ میں لڑکا ہے تو تو آزاد ہے، لیکن اس کے آزاد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے پیٹ میں کل لڑکا نہیں تھا، بلکہ لڑکا اور لڑکی دو تھے۔ اور اگر کسی نے اپنی زوجہ کو کہا ”طلقنی نفسک من ثلاث ماضت“ تو اس صورت میں عورت اپنے آپ کو تین طلاقیں سے کم دے سکتی ہے، تاکہ ”ما“ کی عمومیت کا لحاظ بھی رہے، اور من کی بعضیت کا بھی علامہ تفتازانی رحمہ اللہ بیان کرتے ہیں۔

”ومنہا ما فی غیر العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة

والاکثرون علی انه یعم العقلاء وغیرہم“

ماتن نے جو یہ بیان کیا ہے کہ ”ما“ کا استعمال غیر ذوی العقول میں ہے یہ قول بعض ائمہ لغت کا ہے، لیکن زیادہ اہل علم اس طرف ہیں کہ یہ عام ہے ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔

اعتراض: غیر ذوی العقول کیلئے ”ما“ کا استعمال عموم کیلئے جب بالاتفاق

ہے تو ﴿فَاقْرَؤْا مَا تَیْسَّرُ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ میں ”ما“ کی عمومیت کا اعتبار کرتے ہوئے کل قرآن پاک پڑھنا کیوں مراد نہیں۔

جواب: ”مَا تَیْسَّرُ“ میں آسانی کا ذکر ہے ”فَمَا تَیْسَّرُ بِصَفَةِ

الانفراد دون الاجتماع“ اس لئے کہ آسانی انفراد میں ہے اجتماع میں نہیں ”لانه

عند الاجتماع ينقلب معسرا“ اس لئے کہ اجتماع کی صورت میں تو مشکل ہوگی۔

ومنها كل وجميع محکمان في عموم مادخل عليه:

لفظ جمیع اور کل عموم پر دلالت کرنے میں محکم ہیں: احکام کا معنی قوی ہوتا، لیکن یہاں مراد یہ ہے کہ ان دونوں لفظوں کی دلالت عموم پر ظاہر ہوتی ہے۔ یہ معنی نہیں کہ یہ دونوں لفظ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتے۔ باقی تمام حروف عموم یا ساء عموم میں عموم اور خصوص دونوں کا احتمال پایا جاتا ہے۔

لفظ کل:

اگر نکرہ پر داخل ہو تو عموم افراد پر دلالت کرتا ہے۔ اور اگر معرفہ پر داخل ہو تو مجموعہ پر دلالت کرتا ہے اور عموم اجزاء پر بھی دلالت کرتا ہے۔ جب یہ کہے ”کل رجل يشبعه هذا الرغيف“ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر مرد کو یہ روٹی سیر کر دے گی۔ مراد یہ ہے کہ کوئی مرد بھی ہوا سے یہ ایک روٹی سیر کر دے کی البتہ عموم علی سبیل الافراد مبہم ہوتا ہے کسی فرد کا تعین نہیں ہوتا۔ اور اگر کہے ”کل الرجال يحمل هذا الحجر“ تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ یہ بھاری پتھر یہاں جتنے مرد ہیں وہ مل کر اٹھا سکتے ہیں، ایک ایک نہیں اٹھا سکتا۔ میں مسئلہ اگر نکرہ کا ہو تو مفہوم بدل جائے گا، یعنی جب یہ کہے ”کل رجال يحمل هذا الحجر“ تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ یہ پتھر زیادہ وزنی نہیں، اس کو کوئی مرد بھی اٹھائے تو اٹھا سکتا ہے جب کوئی شخص کہے ”کل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا“ اس قلعہ میں جو پہلے داخل اس کیلئے یہ انعام ہے۔ اگر دس شخص اکٹھے مل کر داخل ہوئے تو سب ہی اس انعام کے مستحق ہوں گے، ہر ایک کو اول سمجھا جائے گا قطع نظر اس کے کہ اس کے ساتھ

کوئی اور بھی ہے عموم افراد پایا گیا ہے اگرچہ افراد نہیں، لیکن افراد کا اعتبار کر لیا گیا ہے۔ اگر وہ لفظ کل نہ ذکر کرے صرف یہ کہے ”من دخل هذا الحصن فله كذا“ اس میں اگر دس آدمی ملکر داخل ہوں تو وہ انعام کے مستحق نہیں ہوں گے، کیونکہ ”من“ میں افراد ضروری ہے۔

لفظ جمیع:

عموم پر دلالت کرتا ہے علی سبیل الاجتماع، اسلئے اگر یہ کہے ”جمیع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا“ اس قلعہ میں جتنے بھی پہلے داخل ہوئے ان کیلئے یہ انعام ہے۔ اگر دس شخص پہلے اس قلعہ میں داخل ہوئے تو سب کو وہ ایک انعام ہی ملے گا اسی میں وہ سب شریک ہوں گے، علیحدہ علیحدہ انعام نہیں ملے گا۔ اگر مل کر داخل نہ ہونے بلکہ علیحدہ علیحدہ داخل ہوئے تو پہلا شخص کل انعام کل مستحق ہوگا، لیکن اس صورت میں لفظ ”جمیع“ مجاز لفظ ”کل“ کے معنی میں استعمال ہوگا۔

اعتراض: پہلی صورت میں دس کا ایک ہی نقل و عطیہ کا مستحق ہونا حقیقت کا تقاضا کرتا ہے، اور دوسری صورت میں ایک کے داخل ہونے پر اس کا عطیہ کا مستحق ہونا مجاز ہے، اس طرح حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آئے گا، جو جائز نہیں۔

جواب: حقیقت اور مجاز کے اجتماع کے ناجائز ہونے کی صورت یہ ہے کہ دونوں کا اجتماع ایک جگہ ایک حیثیت سے ہو، اگر علیحدہ علیحدہ حیثیت سے ہو تو یہ صورت جائز ہوتی ہے، یہاں چونکہ علیحدہ علیحدہ حیثیت پائی گئی ہے یہ جائز ہے، ناجائز نہیں۔

مسئلة حکایة الفعل لاتعم:

حکایت فعل میں عموم نہیں۔ اس مسئلہ کو سمجھنے کیلئے یہ تمہید ہے۔ اس مسئلہ میں

اختلاف ہے کہ صحابی رسول اللہ ﷺ کے فعل کی حکایت بیان کریں لفظ عموم سے تو کیا میں عموم پایا جاتا ہے یا نہیں۔ بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ عموم پایا جاتا ہے اسی لئے صحابی نے لفظ عموم سے تعبیر کیا ہے جبکہ صحابی عادل ہیں اور زبان کو بھی جانتے ہیں۔ بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ عموم نہیں پایا جاتا کیونکہ عموم حکایت میں ہوتا ہے یہاں حجت محکی عنہ سے پکڑی جاتی ہے جس میں عموم نہیں۔ مصنف رحمہ اللہ کا بھی یہی مذہب ہے اسی وجہ سے عدم عموم پر دلیل یہ قائم کی ہے ”لان الفعل المحکی عنہ واقع علی صفة معینہ“ اس لئے کہ فعل محکی عنہ ہے جو صفت معینہ پر واقع ہے، جیسے صحابی کا قول ”صل النبی ﷺ فی الکعبہ“ اس سے تمام لوگوں پر کعبہ کے اندر نماز ادا کرنا فرض نہیں ہوگا۔

اعتراض: تمام فقہاء کرام نے حدیث پاک ”نہی عن بیع الفرد وقضی بالشفعة للجار“ میں عموم ثابت کیا ہے اس سے پتہ چلا کہ عموم ثابت ہے نبی کریم ﷺ کے فعل سے۔

جواب: یہ حدیث حکایت فعل نہیں بلکہ حدیث نقل بالمعنی ہے، کیونکہ یہ حکایت ہے نبی کریم ﷺ کے اس قول کی ”الشفعة ثابتة للجار“ لہذا عموم وال قول ہے نہ کہ فعل اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ فعل حدیث سے عموم ثابت ہو رہا ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ عموم فعل سے ثابت نہیں بلکہ ”الجار“ میں الف لام استغراقی ہے، جس میں جنسیت کا بھی اعتبار پایا گیا ہے۔ گویا کہ حدیث پاک کا ترجمہ یہ ہو گیا۔

”قضى عليه الصلوة والسلام بالشفعة لكل جار“

مسئلہ: وہ لفظ جو سوال کے بعد یا حادثہ کے بعد وارد ہو، اس میں چند احتمال ہیں، دیکھا جائے کہ وہ لفظ مستقل ہے یا نہیں، اگر مستقل ہو تو پھر دیکھا جائے کہ

یہ سواں یا حاشہ جواب ہے قطعی طور پر، یا ظاہری طور پر تو وہ جواب بن رہا ہے لیکن ابتداء کا بھی احتمال ہے، یا اس کا عکس ہو۔

امثلة:

الیس لی علیک کذا کے جواب میں کہا جائے ”بلی“ یا

”کان لی علیک کذا“ کے جواب میں کہا جائے ”نعم“ یہ مثالیں ہیں غیر مستقل

کی۔ اگر کہا جائے ”سبھی فسجد“ یا کہا جائے ”زنی ماعز رضی اللہ عنہ

فرجہم“ یہ مستقل کلام جواب میں لایا گیا ہے اس لئے یہ قطعی طور پر جواب ہے۔ اگر

کسی کو کہا جائے ”تعال تغدعی“ آؤ صبح کا کھانا میرے ساتھ کھاؤ“ تو اس نے

جواب میں کہا ”ان تغدیت فکذا“ اگر میں صبح کا کھانا کھاؤں تو میرا غلام آزاد

ہے، یہ کلام مستقل ہے جو جواب ہے، اس سے مراد یہ ہوگا کہ متکلم کے ساتھ کھانا

کھائے گا تو حادث ہوگا ورنہ نہیں۔ اگر لفظ ”الیوم“ زیادہ کرے یہ کہے ”ان تغدیت

الیوم فکذا“ تو اس صورت میں جواب کا بھی احتمال ہے لیکن ابتداء کا احتمال غالب

ہے، اس لئے اس کے ساتھ صبح کا کھانا کھائے یا کسی اور کے ساتھ تو حادث ہو جائے

گا۔ یہی مطلب ہے ماتن کی اس عبارت کا یہی مطلب ہے۔

”نفی الثلاثة الأول یحمل علی الجواب وفی الرابع یحمل

علی الابتداء عندنا“

فصل حکم المطلق :

مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے اور مقید اپنی تقید پر، اگر مطلق اور مقید

دونوں وارد ہوں، اگر حکم مختلف ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کریں گے۔ ہاں اگر دونوں

حکم ایک جگہ وارد ہوں اور دونوں مختلف ہوں لیکن ایک حکم دوسرے کو مستلزم ہو تو دوسرا بھی

مقید ہو جائے گا جیسے کوئی کہے ”اعتق عنی رقبة ولا تملکنی رقبة کافرة“ اس کا مطلب

یہ ہے کہ میرے لئے غلام خرید لیکن مجھے کافر غلام کا مالک نہ بنانا، پھر میری طرف سے غلام آزاد کر دو، اس سے واضح ہوا کہ غلام کا آزاد کرنا مقید ہے مؤمن غلام سے۔

اگر حکم متحد ہو:

لیکن واقعات مختلف ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کریں گے جیسا کفارہ یحییٰ میں غلام آزاد کرنا ایمان سے مقید نہیں۔ اور کفارہ قتل میں غلام آزاد کرنا ایمان کی قید سے مقید ہے۔ لیکن مطلق اپنے اطلاق پر رہے گا اور مقید اپنی تقید پر۔

اگر حادثہ اور حکم متحد ہو:

اطلاق اور تقید کا تعلق سبب سے ہو تو ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کریں گے بلکہ ہر ایک پر حکم ثابت ہوگا جیسا کہ حکم ہے ”ادوا عن کل حر و عبد“ یہ مطلق ہے ہر آزاد یا غلام کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرنے کا حکم پایا گیا۔ دوسرا حکم ”ادوا عن کل حر و عبد من المسلمین“ کہ ہر مسلمان حر اور غلام کا صدقہ فطر ادا کرو، یہ مقید ہے، اسلام سے، یہ دونوں ارشادات نبویہ ہیں۔ اس لئے دونوں حکم معتبر ہیں کہ غلام کافر ہو یا مؤمن ہو اس کا صدقہ فطر ادا کیا جائے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں۔

اگر اطلاق و تقید حکم پر داخل ہوں:

اور حادثہ ایک ہو تو بالاتفاق مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں جیسے قسم کے کفارہ میں ”فصیام ثلاثة ایام“ مطلق ذکر ہے، لیکن حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت میں ”فصیام ثلاثة ایام متابعات“ ہے جو ”متابعات“ کی قید سے مقید ہے، اس لئے بالاتفاق تین روزے پے در پے رکھے جائیں گے کیونکہ حادثہ ایک ہے اس لئے مطلق

کو مقید پر محمول کیا جائے گا لیکن یہ حکم مثبت میں ہے، اگر نفی پائی جائے تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ جیسے کہا جائے ”لا تعتق رقبة“ اور یہ کہا جائے ”لا تعتق رقبة کافرة“ تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اسلئے مطلقاً کوئی بھی غلام آزاد کرنے کی اسے اجازت نہیں ہوگی۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مطلق ساکت ہے اور مقید ناطق ہے، لہذا مقید اولیٰ ہے، اسلئے مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ ہم کہتے ہیں کہ مقید کا اولیٰ ہونا تو قابل تسلیم ہے لیکن یہ اس وقت ہوتا ہے جب تعارض پایا جائے، جب حادثہ اور حکم میں اتحاد ہو تو کوئی تعارض نہیں، جیسے ہم ”ثلاثة ايام متابعات“ میں بیان کر چکے ہیں۔

زیادتی و وصف کی قید:

شرط کی طرح ہوتی ہے، جب منصوص میں عدم وصف ہو تو حکم بھی منثی ہوگا۔ یہ مذہب امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے۔ ان کے نزدیک تقید بالوصف تخصیص بالشرط کی طرح ہے۔ یہ واجب کرتی ہے نفی ماعداء سے، یہ نفی نص مقید کا مدلول ہے اسلئے حکم شرعی ہوگا، لہذا نفی بالنص منصوص میں بھی ثابت ہوگی۔

وَلَنَا قَوْلُهُ تَعَالَى لَا تَسْتَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدِّلَكُمْ تَسْوُكُمْ:

اس آیت کریمہ میں حکم مطلق ہے جو مؤمنین کو ہے یہ اپنے اطلاق پر ہے، اسے سورۃ بقرہ میں بنی اسرائیل کے بار بار سوال کرنے پر حکم کو سخت کرنے اور ان کی مذمت کرنے کی قید سے مقید نہیں کیا جائے گا۔

وقال ابن عباس رضی اللہ عنہما ما ابہم اللہ واتبعوا ما بین اللہ:

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا جس کو اللہ تعالیٰ نے مبہم رکھا اسے

تم بھی مبہم رکھو، اور اسی کی تابعداری کرو جسے اللہ نے بیان فرما دیا، آپ کے ارشاد کا مطلب بھی یہی ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، حالانکہ مطلق مبہم ہے اور مقید معین ہے لیکن مبہم چھوڑ دینے کا یہی مطلب ہے کہ اسے مقید پر محمول نہ کیا جائے۔

وعامة الصحابة واجب ما أمكن:

عام صحابہ کرام نے ”وَأُمّهَاتُ نِسَائِكُمْ“ میں دخول کی قید نہیں لگائی جیسے ربیہ میں دخول کی قید ہے ﴿وَرَبَائِكُمُ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ یہاں دو مرتبہ ”نساء“ مذکور ہے ”تحریم امہات بالبنات میں اطلاق ہے، کیونکہ جس عورت سے نکاح کیا اس کی ماں نکاح سے ہی حرام ہوگئی، اس کی بیٹی سے دخول کی قید نہیں، رب تعالیٰ نے جب مطلق ذکر فرمایا تو یہ اپنے اطلاق پر محمول ہوگا۔

دوسری مرتبہ ”نساء“ مقید ہے دخول سے ”یعنی جس عورت سے نکاح کیا اس کی پہلے خاوند سے بیٹی سے نکاح اس وقت حرام ہوگا، جب یہ زوجہ سے جماع کرے گا، کیونکہ اس میں دخول کی قید ہے، لہذا اسے مقید ہی رکھا جائے گا۔ ہر ایک پر عمل کرنا ممکن ہے۔

”فیحمل بكل واحد علی موردہ الا ان لا یمكن وهو اتحاد

الحادثۃ والحکم“

یعنی ہر ایک کو اپنے اپنے مورد پر محمول کریں گے۔ البتہ اس وقت مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں، جب حادثہ ایک ہو اور حکم بھی ایک ہو اور دونوں کو اپنے اپنے مورد پر محمول کرنا ممکن نہ ہو۔ یہاں تک پہلے مذہب کی نفی پر دلائل قائم کئے گئے۔ اب دوسرے کی نفی پر دلائل قائم کئے جا رہے ہیں۔

”والنفي في المقيس عليه..... فكيف يعدى:

یہ ہماری طرف سے ان کی دلیل کا رد ہے۔ یعنی دلیل یہ پیش کی گئی ہے کہ نفی حکم شرعی ہے، لہذا اس کا حکم مقيس علیہ کی طرف متعدی ہوتا ہے۔ ہم نے اس کے جواب میں کہا ”نفی عدم اصلی ہے“ لہذا نفی کو مقيس علیہ کی طرف متعدی کرنا ممکن نہیں۔ اس مسئلہ کو سمجھنے کیلئے پہلے یہ سمجھا جائے کہ ”اعدام کی دو قسمیں ہیں“ ایک ہے ”عدم اجزاء مالا یكون تحریر رقبہ“ اور دوسری قسم ہے ”عدم اجزاء مایکون تحریر رقبہ مؤمنہ“ کفارہ قتل میں رب تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ یہ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ جس غلام کو کفارہ قتل میں آزاد کرنا ہے اس کا مؤمن ہونا ضروری ہے، لیکن یہ ارشاد ”کافر غلام پر دلالت ہی نہیں کر رہا“ اصل عقل کا تقاضا ہے کہ کفارہ قتل میں غلام کا آزاد کرنا کفایت ہی نہ کرے، کیونکہ قتل کا کفارہ غلام کو آزاد کر کے اسے زندگی عطاء کی جا رہی ہے۔ امانت کا کفارہ احیاء کیسے؟

”وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقى عدم اجزاء الكافرة
على العدم الاصلی فلا یكون حکما شرعیا، ولا بد فی القیاس
من كون المعدی حکما شرعیا“

مؤمن غلام کا کفارہ جائز ہونا نص سے ثابت ہے۔ کافر کا عدم جواز عدم اصلی کی وجہ سے ہے، اس لئے وہ حکم شرعی نہ بنا۔ حالانکہ قیاس کیلئے ضروری ہے کہ جو حکم متعدی ہو مقيس علیہ کی طرف وہ حکم شرعی ہو۔ اس بحث کے بعد حاصل کلام یہ ہے کہ اعدام اصلیہ کے متعدی نہ ہونے میں اتفاق ہے، لیکن نفی کے متعدی ہونے میں اختلاف ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کافر غلام کو کفارہ بنانے میں نفی

ہے، ہمارے نزدیک عدم اصلی ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ جب حکم کا تعلق تخصیص بالوصف سے ہو تو نفی وصف سے نفی حکم ہوگا، اگر کہا جاتا "فَتَّخِرْنِي رَقَبَةً" اور اس کے ساتھ "مُؤْمِنَةً" کی قید نہ ہوتی تو کافر غلام کے آزاد کرنے کا اس سے جواز ثابت ہو جاتا۔ جب "مُؤْمِنَةً" کی قید لگائی تو کافر کو آزاد کرنے کی نفی ہوگئی "فَيَكُونُ النِّفْيُ مَدْلُولُ النِّصِّ فَكَانَ حُكْمًا شَرْعِيًّا" لہذا نفی مدلول نص ہے۔ اس لئے یہ حکم شرعی ہے۔

ہماری دلیل:

وَنَحْنُ نَقُولُ اَوْجِبُ تَحْرِيرَ الْمُؤْمِنَةِ ابْتِدَاءً وَهُوَ سَاكِتٌ عَنِ الْكَافِرَةِ

ہم کہتے ہیں کہ مؤمن غلام کو آزاد کرنے کا وجوب ابتداء ثابت ہے، وہ کافر کے آزاد کے جواز یا عدم جواز سے ساکت ہے۔ اس لئے کہ جب کلام کے آخر میں مغیر پایا جائے تو صدر کلام آخر کلام پر موقوف رہتا ہے، صدر کلام کا حکم تکلم بالمغیر کے بعد ثابت ہوتا ہے تاکہ تناقض لازم نہ آئے، یہ نہیں کہا جائے گا کہ ایجاب رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ سے نفی رقبہ کافر ہوئی۔ یعنی مقید نص سے نفی ہوئی۔ بلکہ صحیح یہ ہے کہ یوں کہا جائے۔

"النص لايجاب رقبه مؤمنة ابتداء فتكون الكافرة باقية على

العدم الاصلی"

مؤمن غلام کے آزاد کرنے کی نص ابتدائی ہے، کافر غلام کا آزاد نہ کیا جانا عدم اصلی پر باقی ہے۔

"وشرط القياس ان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا

لاعلما اصليا"

قیاس کی شرط یہ ہے کہ جو حکم متعدی ہو وہ شرعی ہو، عدم اصلی نہ ہو۔

ولا يمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا:

یہ اشکال مقدر کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ ہم قید کو متعدی کرتے ہیں، وہ حکم

شرعی ہے، کیونکہ ثابت بالنص ہے۔ کافر غلام کے آزاد کرنے کا عدم جواز ضمناً ثابت ہے، عدم اصلی کو قصد احکم شرعی نہیں بنایا گیا، قیاس میں یہ جائز ہے۔ اس اشکال کا جواب دیا گیا ”کہ قید کو متعدی کرنا اور عدم کو ضمناً ثابت کرنا ممکن نہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ تعدیۃ قید عین ہے تعدیۃ عدم کی، اگر بالفرض تسلیم کر لیا جائے کہ تعدیت قید غیر ہے مفہوم تعدیت عدم کی تو پھر بھی تعدیت قید سے تعدیت عدم مقصود ہوگی۔

”فبطل قوله نحن نعدی القید فثبت العدم ضمناً“

لہذا یہ قول باطل ہے کہ ہم قید کو متعدی کرتے ہیں، اور عدم ضمناً ثابت ہوگا۔

بل العدم یثبت قصداً وھولیس بحکم شرعی فلا یصح القیاس“

بلکہ عدم قصداً ثابت ہوگا، وہ حکم شرعی نہیں، اس لئے قیاس صحیح نہیں۔

ایک اور وجہ قیاس نہ کرنے کی:

تعدیت قید سے عدم اصلی ثابت نہیں کیونکہ وہ حکم شرعی نہیں۔ یعنی رقبہ کافرہ کا آزاد کرنا جائز نہ ہونا اس کے عدم اصلی کی وجہ سے ہے، لہذا کفارہ قتل میں عدم اصلی کوئی دلیل نہیں۔ کفارہ یمین میں غلام آزاد کرنا مطلق ہے اس کے ساتھ مؤمن ہونے کی کوئی قید نہیں، لیکن اسے بھی کفارہ قتل پر قیاس نہیں کریں گے، بلکہ اسے مطلق ہی رہنے دیا جائے گا، کیونکہ اس میں نص موجود ہے۔ اور قانون یہ ہے کہ قیاس کیلئے ضروری ہے کہ مقیس میں نص نہ پائی گئی ہو، اسلئے کہ اگر نص پائی گئی تو عمل نص پر ہوگا قیاس سے وہ حکم ثابت نہیں ہوگا۔

حاصل کلام:

عام قیاس سے مطلقاً خاص نہیں ہوتا بلکہ اس وقت خاص ہوتا ہے جب پہلے وہ

نص سے خاص ہو۔ یعنی پہلے دلیل قطعی سے خاص ہو، لیکن جو مسئلہ کفارہ ہم بیان کر رہے ہیں وہ مطلق نص سے پہلے مقید نہیں لہذا قیاس کے ذریعے دوبارہ مقید نہیں ہو سکتا۔

فائدہ: مطلق کو اپنے اطلاق پر رکھنا اور مقید کو اپنی تقید پر رکھنے کا فائدہ یہ ہے کہ قتل اعظم الكبائر ہے اسلئے اس میں غلام کو آزاد کرنا ایمان کے ساتھ مقید ہے، باقی کفارات اس قید سے مقید نہیں۔

”فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية“

بیشک کفارہ میں سختی جنایت کی زیادہ کی مناسبت کی وجہ سے ہوتی ہے۔

اعتراض: تم نے کہا ہے کہ ہم مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے۔ حالانکہ تم یہ کہتے ہو کہ جو غلام آزاد کرنا ہے وہ صحیح سالم ہو، ہاتھ پاؤں وغیرہ کٹے ہوئے نہ ہوں، یہ قید ہی تو ہے۔

جواب: یہ قید نہیں بلکہ مطلق غلام آزاد کرنے کا جو حکم دیا گیا وہ ناقص کو شامل ہی نہیں، کیونکہ ناقص میں جنس منفعت فوت ہو جاتی ہے۔

”وهذا ما قال علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل“

یہی وجہ ہے کہ ہمارے علماء نے کہا ہے کہ مطلق کو کامل کی طرف پھیرا جاتا ہے، کامل سے مراد یہ ہے کہ اس نام کا اطلاق اس پر ہو، جیسے ”الماء“ کہا جائے تو یہ کامل اور مطلق پانی پر بولا جائے گا ”ماء الورد“ کو ماء نہیں کہا جائے گا ”فلا یكون حملاً علی الكامل تقیداً“ کامل پر حمل کرنا تقید نہیں۔ بلکہ مطلق اپنے اطلاق کی وجہ سے کامل پر محمول ہے۔

اعتراض: تم مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے، حالانکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد مطلق ہے ”فی خمس من الابل ذکوة“ پانچ اونٹوں میں زکوٰۃ ہے، دوسری

حدیث ”فی خمس من الابل السائمة زکوة“ لیکن تم اسے مقید کرتے ہو ”سائمة“ (چرنے والوں) سے، یعنی تم نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے حالانکہ تمہارا مذہب یہ ہے کہ جب حادثہ ایک ہو اور اطلاق و تقید سبب پر داخل ہوں تو مطلق مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ہے۔

جواب: یہ نزاع اس صورت میں ہے جب مطلق کو صرف رائے سے مقید کیا جائے نص یا اجماع سے مقید نہ کیا جائے لیکن یہاں تو نص سے مقید کیا گیا ہے۔ وہ نص یہ ہے نبی کریم ﷺ نے فرمایا ”لیس فی العوامل والحوامل والعلوفۃ صدقۃ“ کام کرنے والے (اہل وغیرہ چلانے والے) بوجھ اٹھانے والے، اور گھر چارہ کھلائے جانے والے جانوروں میں زکوۃ نہیں۔

اعتراض: (وَاشْهَدُوا اِذَا تَبَايَعْتُمْ) مطلق ہے تم اس کو ﴿وَاشْهَدُوا اِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ سے مقید کرتے ہو حالانکہ یہ دو حادثے علیحدہ علیحدہ تمہارے قانون کے مطابق ایسی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے، یہاں کیوں کیا گیا؟

جواب: یہاں بھی نص کے ذریعے مقید کیا گیا ہے، صرف رائے سے مقید نہیں کیا، وہ نص یہ ہے۔

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيَّافَتَبَيَّنُوا اَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾

فصل: مشترک کا حکم یہ ہے کہ اس میں تامل کیا جائے تاکہ اس کے دو معنی یا زیادہ معانی میں سے کسی ایک کو ترجیح دی جائے، دو معنی یا زیادہ معانی کو ایک وقت ایک محل میں استعمال کرنا جائز نہیں۔

تنبیہ: جب تک کسی ایک معنی کو ترجیح دی جائے گی، اس وقت تک

مشترک کا استعمال جائز نہیں۔ جب کسی ایک معنی کو ترجیح نہیں دی جائے گی تو وہی ”ماول“ بن جائے گا۔

عقلی احتمالات:

واضع نے ہر معنی کیلئے علیحدہ علیحدہ وضع کیا ہوگا، یا تمام معانی کو مجموعی طور پر ایک مرتبہ ہی وضع کیا ہوگا، یا ہر ایک کو مطلق رکھا ہوگا۔ دوسرا احتمال تو باطل ہے کہ تمام معانی کیلئے مجموعی طور پر وضع کیا ہو، ورنہ ایک معنی میں دوسرے کے بغیر استعمال کرنا جائز نہ ہو، حالانکہ اس طرح کوئی صورت نہیں پائی گئی، پہلا احتمال درست ہے کہ ہر معنی کیلئے علیحدہ علیحدہ وضع کیا جائے، تاہل سے جس معنی کو ترجیح دی جائے اس میں استعمال جائز ہوگا، اس کو مؤول کا درجہ حاصل ہوگا۔

تیسرا احتمال بھی صحیح ہے اگرچہ بظاہر اطلاق ہے لیکن تخصیص خود بخود معتبر ہوگی۔

”لان الوضع تخصیص اللفظ بالمعنی فکل وضع یوجب ان لا یراد باللفظ الا هذا المعنی الموضوع له“

اسلئے کہ وضع کا مطلب ہی یہ ہے کہ لفظ کو معنی کے ساتھ خاص کیا جائے، ہر وضع میں ضروری ہے کہ لفظ کا صرف وہی موضوع لہ معنی مراد لیا جائے۔ اگر ایک معنی حقیقی اور دوسرا مجازی لیں تب بھی دونوں معانی کا اجتماع جائز نہیں کیونکہ!

”لا یجوز ان یکون اللفظ الواحد مستعملاً فی المعنی الحقیقی والمجازی“

کیونکہ ایک لفظ کا ایک جگہ معنی حقیقی اور مجازی مراد لینا جائز نہیں۔

اعتراض: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ میں حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آرہا ہے کیونکہ صلوٰۃ کی نسبت رب تعالیٰ کی طرف کی جائے تو معنی ہوتا ہے

رحمت بیجا اور ملائکہ کی طرف نسبت ہو تو معنی ہوتا ہے استغفار“ یہ کس طرح جائز ہے؟
جواب: یہاں دونوں جگہ ایک ہی معنی لیا گیا ہے علیحدہ علیحدہ نہیں کہ
 اعتراض وارد ہو، یا لغوی معنی دونوں جگہ پر لیا گیا ہے ”دعاء کرنا“ البتہ دعاء اپنی اپنی
 شان کے مطابق ہوگی۔

”انہ تعالیٰ يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي ﷺ ثم من لوازم
 هذا الدعاء الرحمة لان الصلوة وضعت للرحمة“

اللہ تعالیٰ کی دعاء کا یہ مطلب ہے کہ وہ اپنی ذات سے دعاء کرتا ہے یعنی
 فیصلہ فرماتا ہے نبی کریم ﷺ کیلئے ایصال خیر کا، وہ ایصال خیر رحمت کو مستلزم ہے، ”رب
 تعالیٰ رحمت کرتا ہے“ کا یہی مطلب ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ ”صلوۃ“ کی وضع رحمت
 کیلئے ہے۔ یہ اسی طرح ہے جس طرح یہ ارشاد گرامی ہے ”يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ“ ان
 المحبة من الله ايصال الثواب ومن العبد الطاعة“ اللہ کی طرف سے محبت
 کے پائے جانے کا مطلب ہے ”ایصال ثواب“ اور ”بندوں کی طرف سے رب سے
 محبت“ کا مطلب ہے طاعت۔

”ليس المراد ان المحبة مشترک من حيث الوضع بل
 المراد انه اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذلك
 ومن العبد هذا“

یہاں یہ مطلب نہیں لیا گیا کہ بیشک محبت مشترک ہے باعتبار وضع کے بلکہ
 مراد یہ ہے کہ محبت سے مراد اس کا لازم ہے، لہذا اللہ تعالیٰ کی طرف سے محبت کا لازم
 ایصال ثواب ہے، اور بندے کی طرف سے محبت کا لازم طاعت ہے، یہاں تک بحث
 کا تعلق ”حقیقی معنی ایک ہے“ سے ہے۔ کبھی مجازی معنی دونوں کا ایک لیا جاتا ہے وہ

ہے ”ارادۂ خیر“ یعنی اللہ تعالیٰ اور فرشتے نبی کریم ﷺ کیلئے ارادۂ خیر فرماتے ہیں۔ اس قسم کے معانی لے لئے جائیں گے جو دونوں پر اطلاق ہوں گے جیسے ”یصلون“ کا مجازی معنی ”یفیضون الخیر“ لیا جائے تو مطلب ہوگا اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتے نبی کریم ﷺ کیلئے اضافہ خیر فرماتے ہیں۔

”ثم ان اختلف ذلك المعنى لأجل اختلاف الموصوف
فلا باس به فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع
ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم
منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لان
معناه مختلف وضعاً“

یعنی معنی کا اختلاف اگر موصوف کے اختلاف کی وجہ سے ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں، اسے ”اشتراک بالوضع“ نہیں کہا جاتا۔ جب معنی کا اختلاف مسند الیہ کے اختلاف کی وجہ سے بیان کیا جائے تو اس سے یہ سمجھ لیا جائے کہ معنی ایک ہے، اختلاف معنی باعتبار اختلاف موصوف کے ہے، یہ مطلب نہیں کہ وضع کے لحاظ سے یہ مختلف معانی معتبر ہیں۔

اعتراض: اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے۔ ”أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ“ الآية تمام ذوی العقول اور غیر ذوی العقول کو شامل ہے، بالخصوص انسان کا ذکر اسی آیت میں ”وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ“ سے واضح ہو رہا ہے، شمس و قمر و نجوم، جبال و شجر و دواب کا صراحتہ ذکر ہے اس آیت میں بھی ”يَسْجُدُ“ میں اشتراک پایا گیا ہے۔ کیونکہ عقلاء کا سجدہ ”وضع الجبهة على الارض“ ہے لیکن غیر عقلاء کا سجدہ انقیاد ہے پیشانی کا زمین پر رکھنا مراد نہیں۔ یہاں حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آئے گا، یا مشترک کے کئی معانی معتبر ہوں گے۔ جو جائز نہیں۔

جواب : یہاں سجود کا ایک ہی معنی مراد ہے، وہ ہے انقیاد (خضوع) خواہ اس کی نسبت عقلاء کی طرف کریں یا غیر عقلاء کی طرف کریں، مطلب یہ ہوگا کہ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول میں انقیاد پایا گیا، اس میں ضمناً سوال ہوگا کہ کیا انقیاد کافروں کو بھی حاصل ہوگا تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ کافروں کو انقیاد حاصل ہی نہیں کیونکہ وہ متکبر ہیں۔

”وایضاً لا یبعدان یراد بالسجود وضع الرأس علی الأرض فی الجمیع“

اور یہ بھی کوئی بعید نہیں کہ سجدہ کا معنی سب ذوی العقول اور غیر ذوی العقول کیلئے پیشانی کو زمین پر لگانا مراد ہو، جمادات میں بھی یہ معنی ممکن ہے صرف موصوف کے لحاظ پر معنی علیحدہ علیحدہ ہو جائے گا، وضع کے لحاظ پر معنی ایک ہی ہوگا۔

”فعلّم ان وضع الرأس خضوعاً لله تعالى غیر ممتنع من

الجمادات بل هو کائن لا ینکره الا منکر خوارق العادات“

جب وضع الرأس کی نسبت جمادات کی طرف کی جائے گی تو معنی لیا جائے

گا اللہ تعالیٰ کیلئے خضوع (اظہار عجز) کرنا۔ یہ معنی ممتنع نہیں بلکہ یہ واقع ہوتا

ہے، اس کا انکار صرف وہی کرتا ہے جو خرق عادت کا منکر ہوتا ہے۔

فائدہ :

پہلا معنی جو انقیاد (خضوع) ذکر کیا ہے اس سے مراد

”انقیاد جبلّی (پیدائشی عادت) ہے۔ اختیاری نہیں، کیونکہ شجر و جبال و نجوم کا

انقیاد اختیاری نہیں۔ تاہم راقم کے نزدیک ان کا انقیاد جب خرق عادت ہے تو

خرق عادت کو ہی اختیاری تسلیم کیا جائے تو کچھ حرج نہیں۔

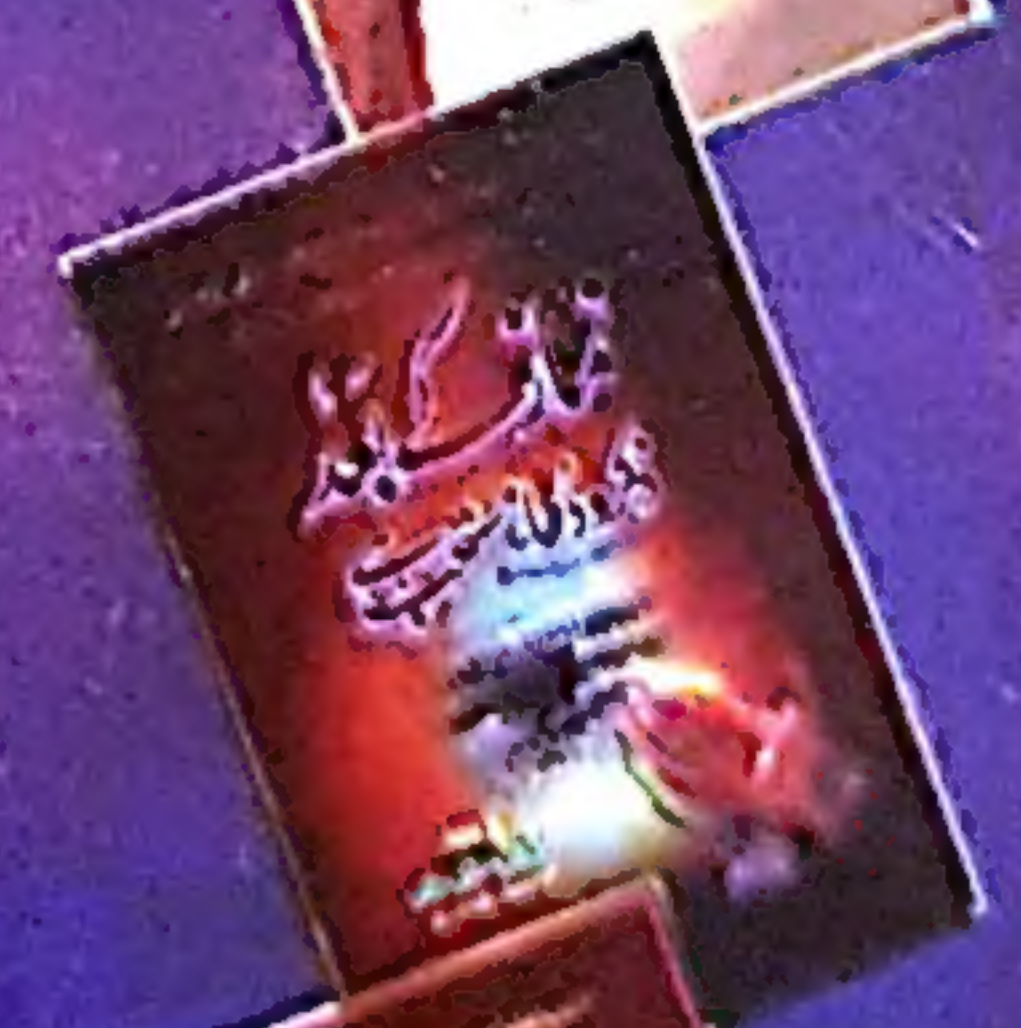
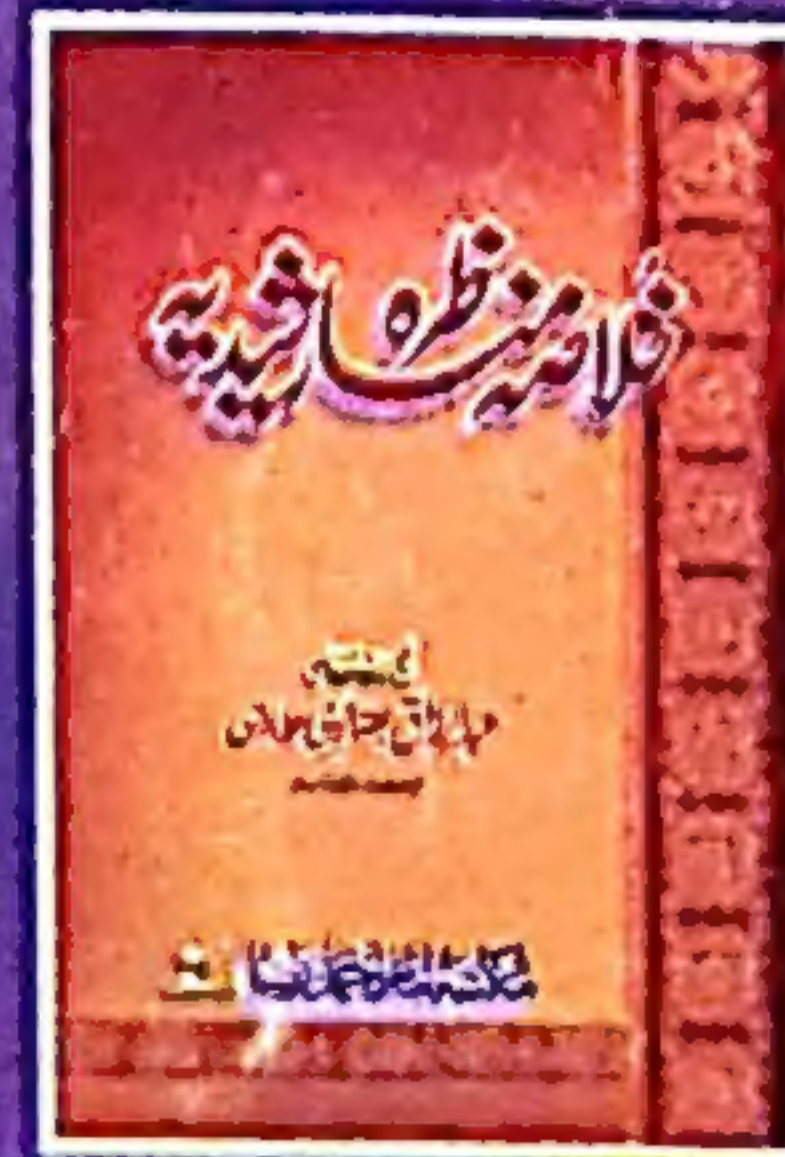
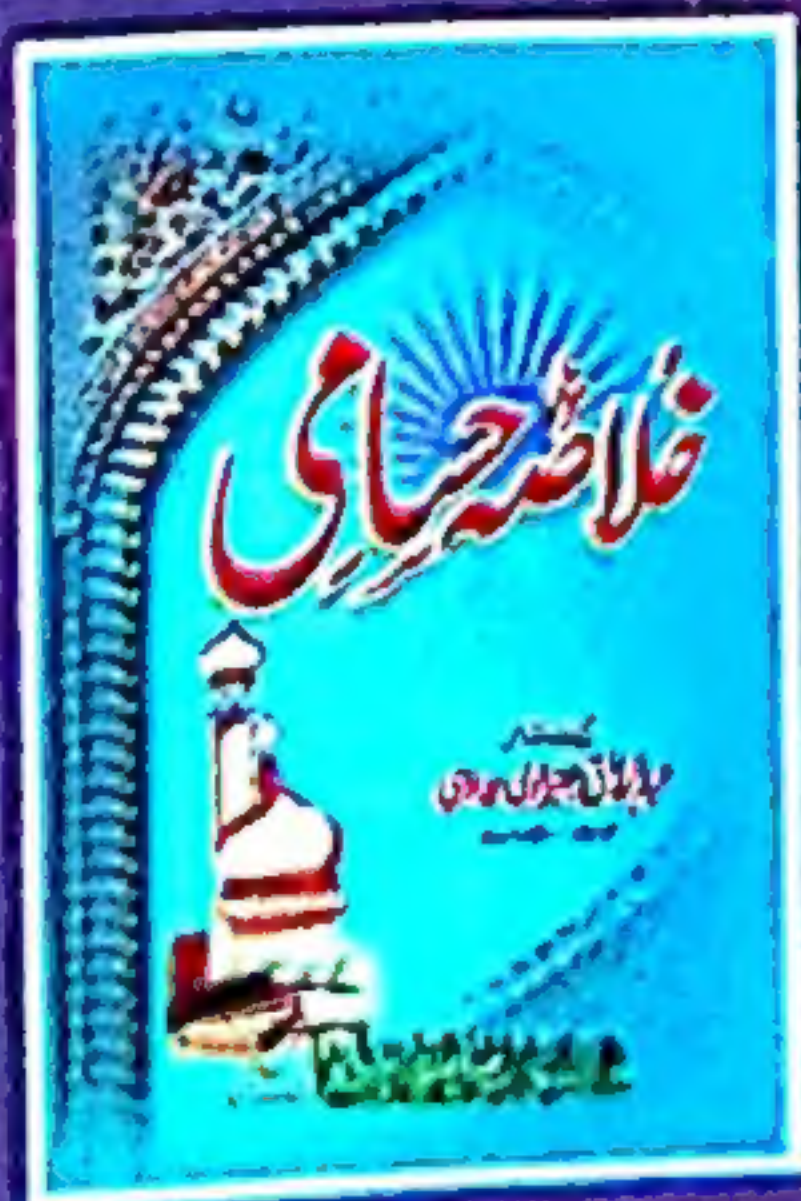
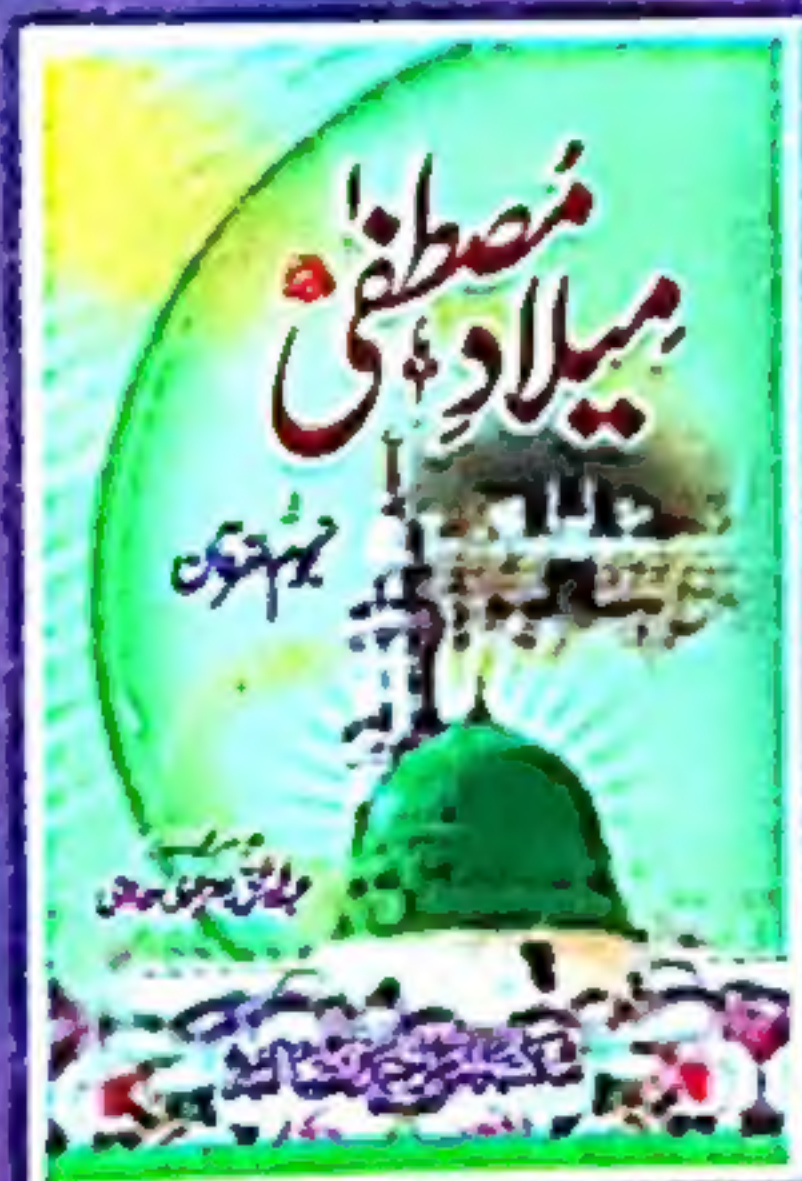
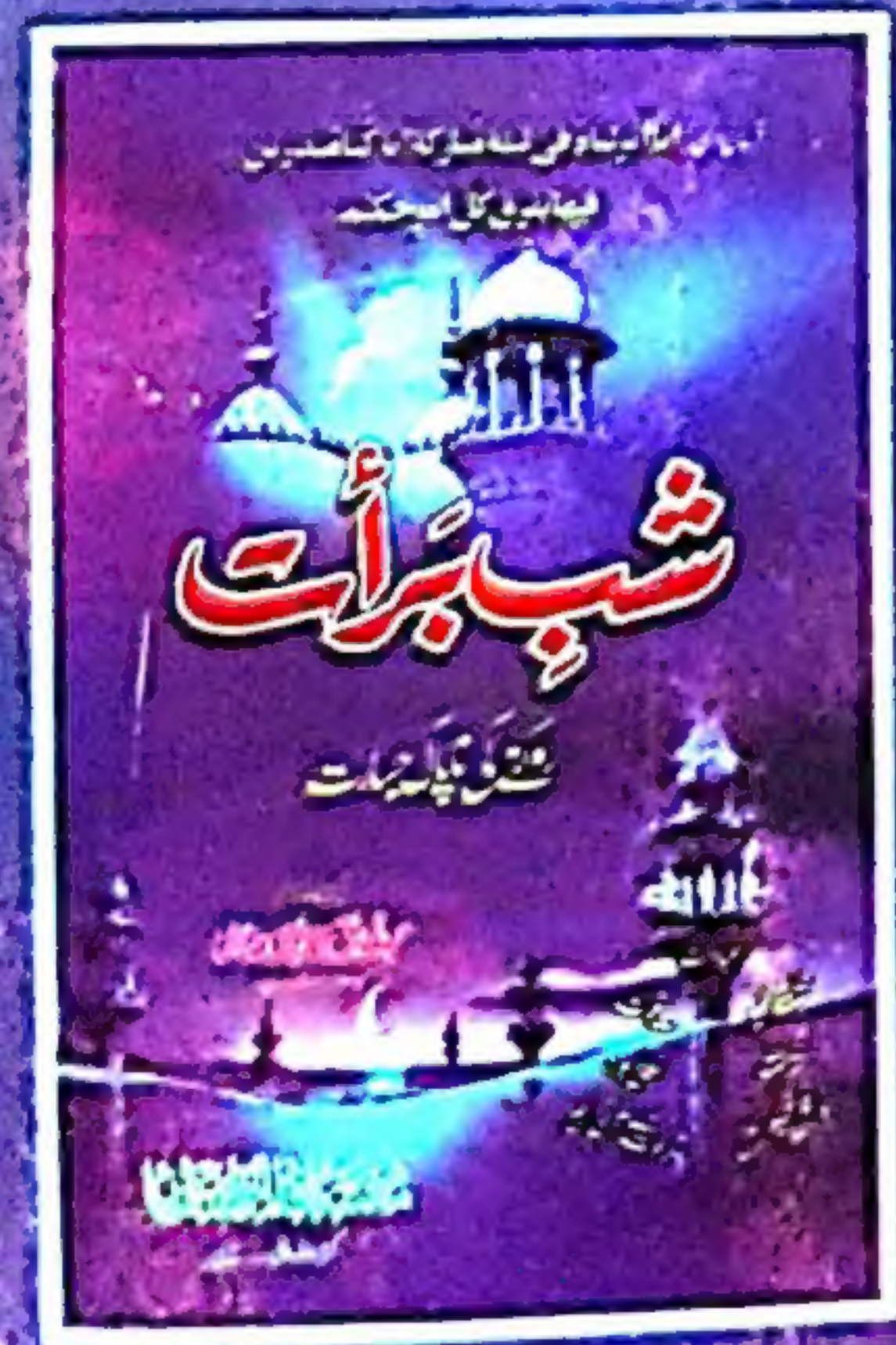
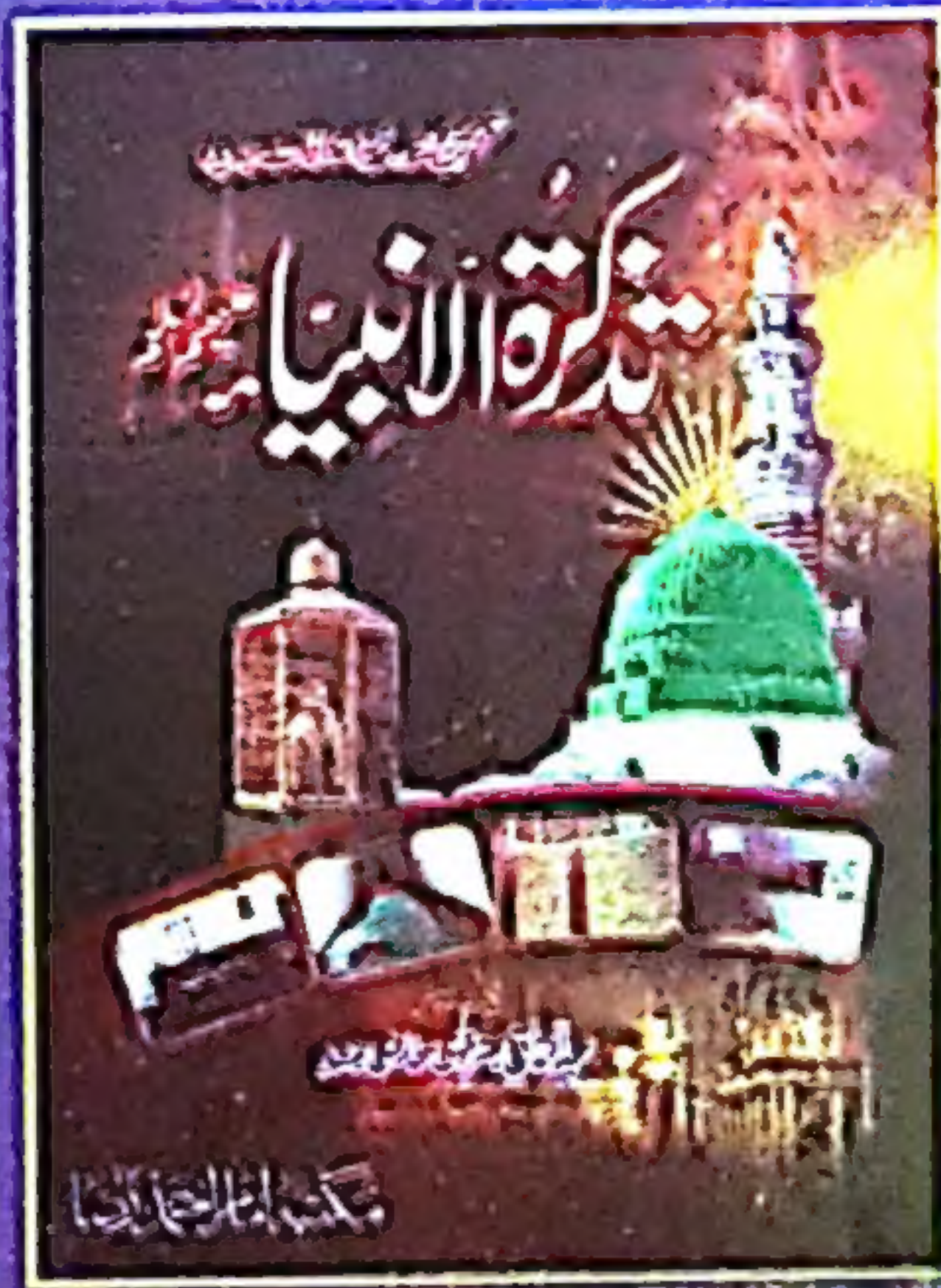
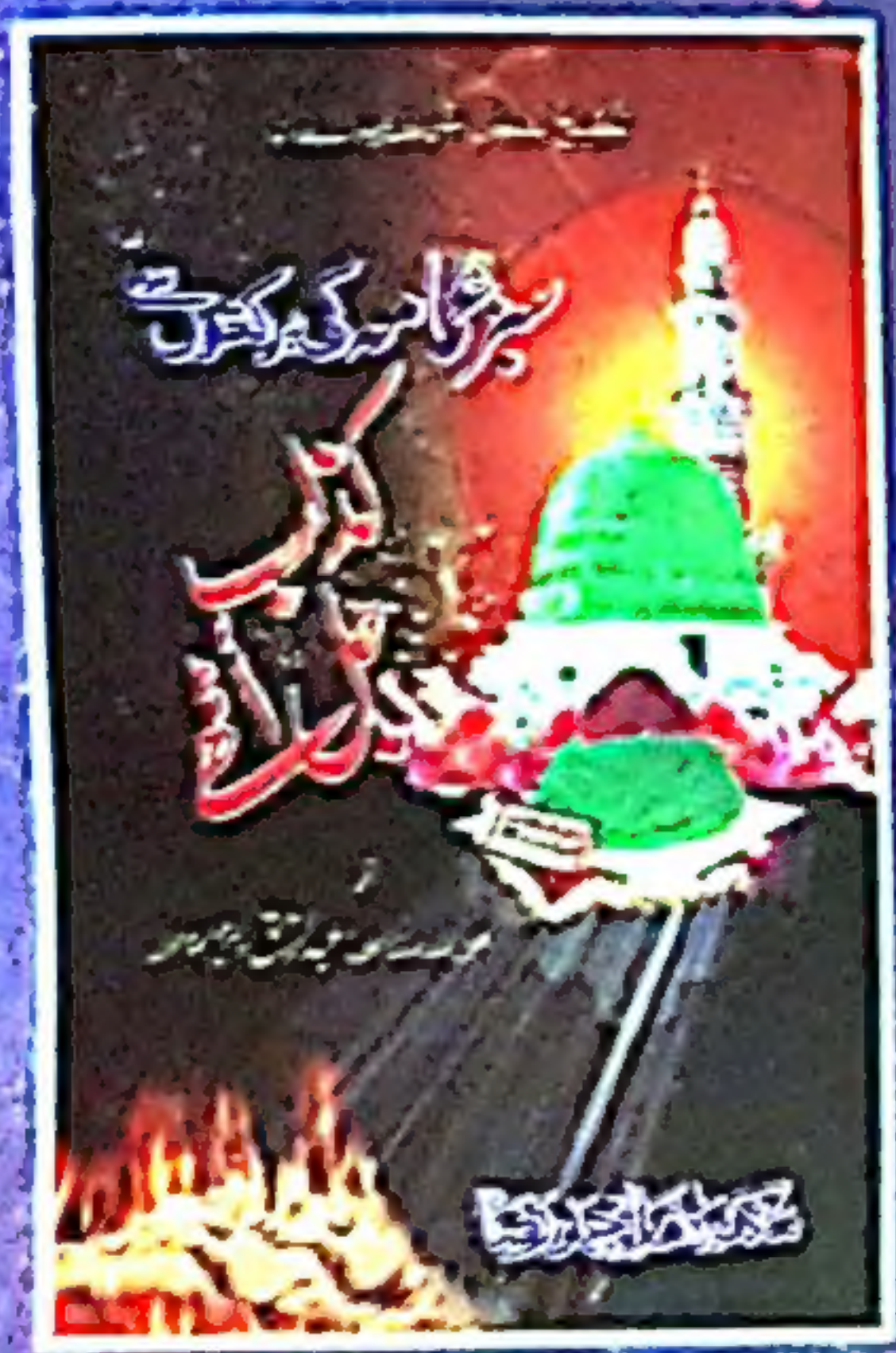
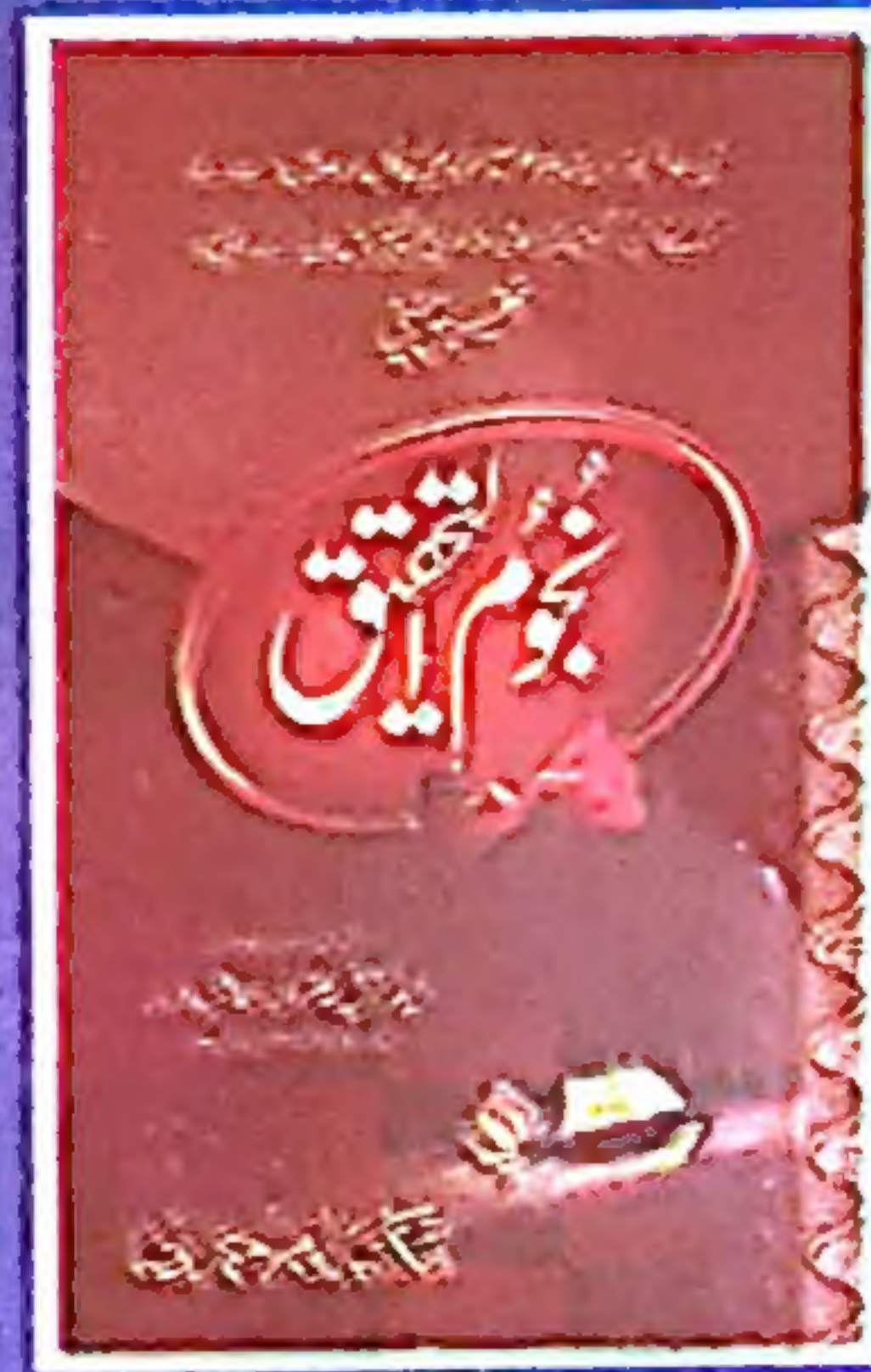
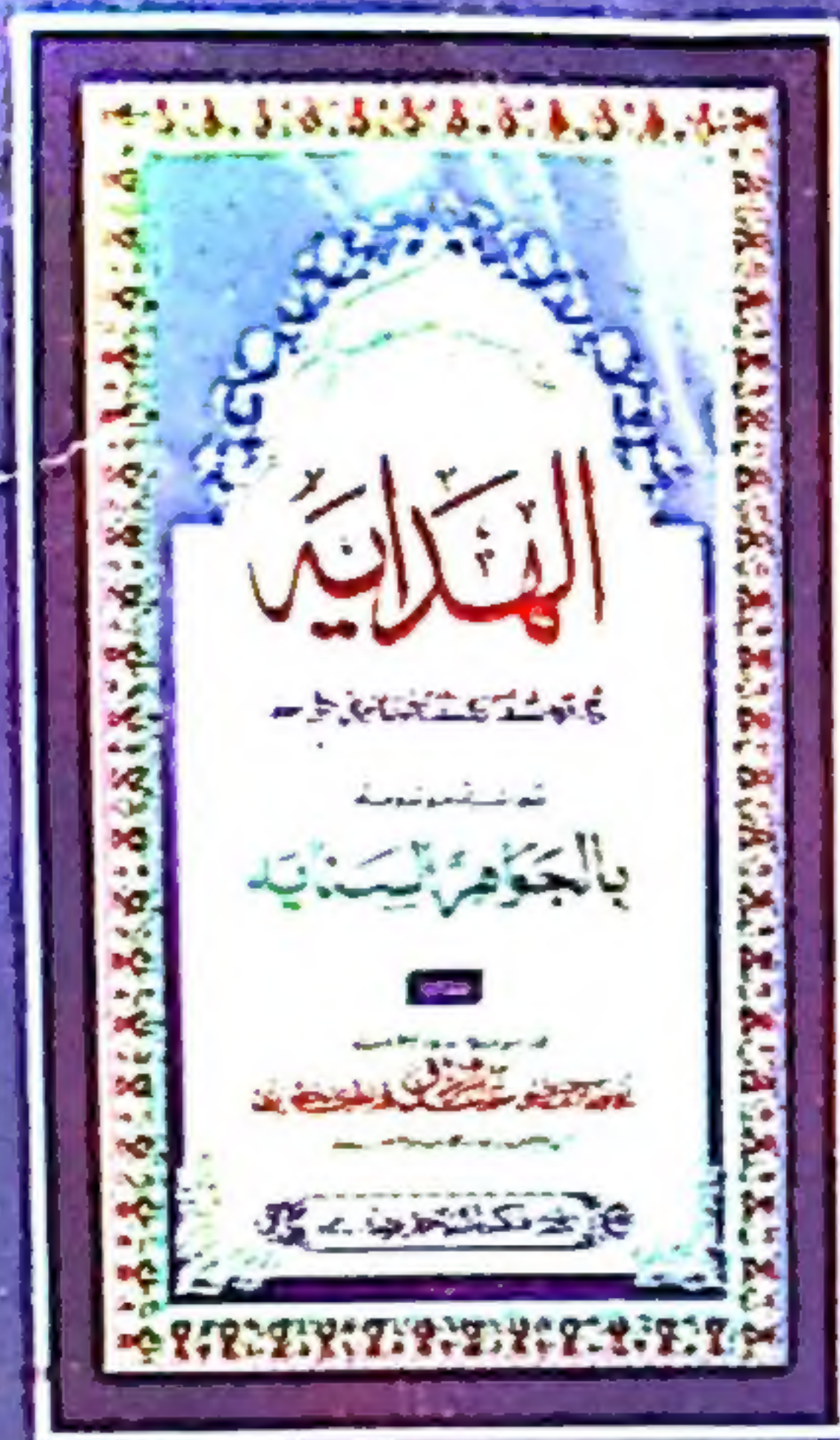
تمت بالخیر

قاضی وحافظ عبد الرزاق بتمہر الہی

ابن قاضی عبدالعزیز ابن قاضی فیض احمد ابن قاضی غلام نبی ”رحمہم اللہ“

بروز ہفتہ 24 فروری 2008 (15 صفر 1429ھ)

قابل مطالعہ کتابیں



مکتبہ امجدیہ اسلامیہ

کری روڈ راولپنڈی CELL: 0321-5098812